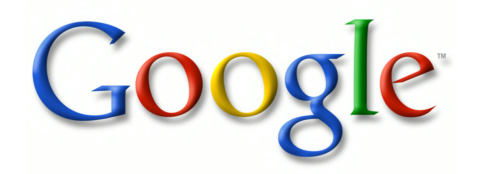










# Geschichte
# der neuern Philosophie

von

**Dr. Kuno Fischer**
Docent der Philosophie.

## Erster Band.
Das classische Zeitalter der dogmatischen Philosophie.



Mannheim.
Verlag von Bassermann & Mathy.

1854.



# Vorrede.

Hiermit übergebe ich meinen Lesern den ersten nunmehr vollendeten Band dieses Werks mit einem neuen Vorworte, das sich rechtfertigen wird durch die veränderten Verhältnisse, unter denen ich diese Zeilen schreibe. Der inzwischen eingetretene Wechsel in dem Verlage meines Buchs ist der günstige Umstand, dem ich die Möglichkeit einer solchen Erklärung verdanke; die ungewöhnlichen Schicksale, welche die erste, als Fragment herausgegebene, Abtheilung dieser Schrift erfahren hat, und einige Modifikationen, welche die Herausgabe selbst betreffen, sind die Gründe, die mich zu einer neuen Vorrede nöthigen. Ich werde zuerst über die Verfassung des Werks und dann über seine Schicksale reden, ohne durch einen leidenschaftlichen Ausdruck den objektiven Charakter der Sache zu stören und die ruhige Haltung zu verstimmen, womit ich mir vorgenommen habe, die Verfolgungen meiner Feinde und ihren wenig beneidenswerthen Triumph zu ertragen.

Den Inhalt dieses Werks bildet die Geschichte der neuern Philosophie. Ich habe dem Quellenstudium ihrer Systeme einen ernsten Zeitraum meines Lebens gewidmet, und weil mir neue Gesichtspunkte erschienen, welche in den Geist jener Systeme eine tiefere Einsicht und zugleich von dem Gange der menschlichen Aufklärung einen klaren und deutlichen Ueberblick gewährten, so faßte ich den Plan, selbständig die Geschichte der neuern Philosophie zu entwickeln. Die erste Ausführung dieses Plans gehörte den glücklichen Jahren meiner akademischen Lehrthätigkeit, jetzt wird die Vollendung desselben ausschließlich die unfreiwillige Muße beschäftigen, zu der mich die Laune des Schicksals verurtheilt hat. Die große Zuhörerschaft, die ich gefunden, der Eifer, womit eine Schaar strebender Jünglinge meinen Vorträgen folgte, diese glücklichen Erfahrungen des akademischen Lehrers würden mich allein nicht vermocht haben, das vorliegende Werk zu unternehmen. Denn eine andere Aufgabe ist die des Docenten, eine andere die des Schriftstellers. Was die Materien meines Werkes betrifft, so habe ich Manches zu sagen, was besser vor dem gelehrten als vor dem lernenden Theile der wissenschaftlichen Welt ausgemacht werden kann. Die Geschichte der Philosophie überhaupt ist eine jüngstbegründete Wissenschaft, die sowohl in ihren Einsichten als in der Form ihrer Darstellung noch kaum die ersten Versuche überschritten hat. Ihre Anschauung von dem Bildungsgange der philosophirenden Vernunft haftet in einem äußerlichen Schematismus, sei es daß sie schon in der Anlage so gefaßt oder im Gange der Ausführung so geworden, und

ohne Zweifel ist die neuere Philosophie in diesem Punkte noch ungünstiger behandelt, als die antike. Die Auffassung ihrer Systeme ist unter dem Einfluß früherer Traditionen stehen geblieben, oder, was noch schlimmer ist, sie hat sich verwirren lassen durch die Vorurtheile des Tages, welche ein der Philosophie entfremdeter Geist erzeugt hat. Und was endlich ihre Darstellungsweise betrifft, so werden die philosophischen Werke gewöhnlich tropfenweise aus den Quellen geschöpft, und tropfenweise nimmt sie der besserwissende Geschichtschreiber auf die Geschmacksprobe seiner Kritik, so daß wir von den Systemen selbst weder den ursprünglichen Zusammenhang noch den wahren Eindruck empfangen. Die geschichtliche Darstellung der Philosophie sollte mehr enthalten als bibliographische Abrisse. Sie sollte in lebendiger Gegenwart wiedererzeugen, was in lebendigem Schöpfungsdrange der speculative Geist der Vergangenheit hervorgebracht hat, und gestützt auf das genaue Studium der Originalwerke, erfüllt von dem Genius derselben, würde die Darstellung ihre Gegenstände treffen, und nicht mehr abgebrochene Theile derselben in mechanischer Weise verknüpfen. Da mir nun von den Systemen der neuern Philosophie ein anderes Bild einleuchtet, als in den heutigen Lehrbüchern und Meinungen erblickt wird, so habe ich diese Darstellung unternommen, und ich werde mich ernstlich bemühen, jenem Bilde den Ausdruck von Klarheit und Evidenz zu geben, worin es, wie ich glaube, meinem Geiste gegenwärtig ist. Ich werde mich den Werken der Philosophie gegenüber auf einen Standpunkt begeben,

der nothwendig meine Darstellung rein erhalten muß von jedem Vorurtheile, das sie gefangen nehmen, und von allen Zwischenurtheilen, die sie stören könnten. In der Betrachtung von Naturerscheinungen, wenn es sich um deren Gesetze handelt, giebt es keine Vorurtheile, jede Parteinahme ist hier unmöglich; in der Darstellung dramatischer Charaktere, wenn sie lebendig wiedererzeugt werden, giebt es keine Zwischenurtheile, jede Parabase dieser Art wäre nichts als eine eitle Unterbrechung. Nun glaube ich, daß man die Systeme der Philosophie betrachten dürfe und müsse als Erscheinungen einer gesetzmäßigen Natur, denn sie sind abgemachte Produkte, als Charaktere eines geistigen Dramas, denn jedes System spielt eine Rolle in seiner geschichtlich bestimmten Weltordnung. Das sind die einfachen Grundsätze, die meine Darstellung leiten werden, und wenn die Kraft dem Willen nachkommt, so soll dieses Werk in reiner Form das anschauliche Gesammtbild der neuern Philosophie ausführen.

Ich habe zuerst „Das classische Zeitalter der dogmatischen Philosophie" entwickelt. Warum der erste Band diesen Namen führt, warum ich das Wesen des reinen Dogmatismus vollendet sehe in der Lehre Spinozas, wird sich aus der Darstellung und Charakteristik der letzteren zur Genüge ergeben. Ich bitte dringend, daß man die erste Abtheilung nicht ohne die zweite beurtheile, denn diese bildet deren nothwendige und erklärende Ergänzung. Erst mit der Darstellung des Spinozismus entscheidet sich der Charakter meines Werks: darum habe ich jetzt den Titel desselben modificirt, den ich in seiner gegen-

wärtigen Form dem Bruchstück der ersten Abtheilung nicht geben konnte. Der Titularname „Vorlesungen" ist aus guten Gründen weggeblieben, denn er gehört nicht zum Charakter des Buches, und ich brauche das Wort nur als Ueberschrift der einzelnen Abschnitte, um den Lesern gegenüber die äußere Form zwangloser Eintheilung und lebendiger Rede zu gewinnen: es sind nicht mündliche, sondern schriftliche Vorträge, die als solche frei sind von den Eigenthümlichkeiten der Kathedersprache und dem persönlich gestimmten Verhältniß zwischen Lehrer und Zuhörerschaft. Möge mein Buch immerhin in dem Namen der Vorlesungen eine leise Erinnerung bewahren an die arbeitsvolle und fruchtbare Zeit meines öffentlichen Lehrens: soll es doch der vorgebliche Grund gewesen sein, der mir den Beruf meines Lebens geraubt hat!

Die erste Abtheilung des Werkes erschien im Juni des vorigen Jahres. Dieses Bruchstück wurde im November zu einer geheimen Anklage benutzt, die von einem der hiesigen Universitätsprediger privatim insinuirt, von dem Landesconsistorium aufgenommen und bei dem damaligen Ministerium des Innern eingereicht wurde. Die geistliche Behörde soll in dieser Schrift verlangt haben, daß man entweder mir oder den Theologie Studirenden meine Vorlesungen verbieten möge. Ich weiß nicht, was gegen mich vorgebracht werden konnte; die Anklageschrift ist geheim geblieben, und ich selbst bin niemals über irgend einen Punkt meiner Lehre weder öffentlich noch privatim zu einer Erklärung aufgefordert worden.

Man hat mir gesagt, daß die geistliche Behörde einzelne Stellen aus diesem Buche angegeben und unter anderen Sätzen namentlich den als strafwürdige Irrlehre bezeichnet habe: „daß die Philosophie mit dem Zweifel beginne.“ Dieser Satz bildet den ersten Gedanken des Cartesius und eröffnet also die neuere Philosophie; ich bekenne, daß ich ihn als ein Zeichen des philosophirenden Protestantismus angesehen habe, und daß ich eher diesen Satz bezweifelt, als den Einfall gehabt hätte, er könne heutzutage als Ketzerei geächtet werden von einem protestantischen Consistorium. Das Instrument der geistlichen Behörde wurde vom Ministerium dem akademischen Senat und von diesem der philosophischen Fakultät zur Begutachtung mitgetheilt. Unter den Stimmgebenden war nur Einer, der sich entschieden für die Wünsche des evangelischen Kirchenraths erklärte, diese eine Stimme war im Senat wie in der Fakultät dieselbe, sie ging von einem Manne aus, der sich, wenn ich nicht irre, bekannt gemacht hat als ein sehr heftiger Parteigänger der sogenannten ultramontanen Interessen. Von dieser Seite ist meinem Buche der Vorwurf einer böswilligen Unwahrheit gemacht worden, weil es den Satz enthalte: „daß die Entdeckung des Columbus eine protestantische gewesen sei.“ Ich kann versichern, daß ich bei diesem Satze wirklich nichts Böses gedacht und unter dem Worte „Entdeckung“ nicht das Glaubensbekenntniß, sondern die Seefahrt des Columbus verstanden habe.

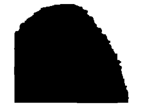
Nach solchen Verhandlungen, die im Anfange dieses Jahres stattfanden, wurde die Angelegenheit eine Zeit lang Tagesgespräch

der ultramontanen Localpresse, die um so erbitterter gegen mich losbrach, je weniger sie Gründe wußte, die mich ernstlich bedrohen konnten, und ich füge hinzu, daß in dieser unfähigen Erbitterung die katholischen Blätter von den wohlfeilen Urtheilen eines gewissen politischen Radikalismus lebhaft unterstützt wurden. Ohne je ein Wort darauf zu erwiedern, habe ich ruhig meinen Weg fortgesetzt, während mich diese gemißbrauchten Scribenten mit ihren Schmähreden verfolgten, und ich beklage mich auch nicht über ihre Verwünschungen und ungerechten Angriffe, weil ich von dieser Seite niemals Gerechtigkeit erwartet habe.

Gegen Ostern wurden die Akten dieser Angelegenheit dem Ministerium zur Entscheidung vorgelegt; sie wurde nicht entschieden, und wie es schien, sollte sie auf sich beruhen bleiben. Das neue Ministerium faßte einen andern Entschluß, und mit dem ersten Juli dieses Jahres wurde mir die venia legendi als „eine widerruflich ertheilte Bewilligung" entzogen. Ich habe mich jeder Gegenvorstellung enthalten, weil ich wohl einsah, daß hier kein Urtheil, sondern eine Maßregel vollzogen worden, deren Grund nicht in meinen Lehren, auch nicht in einem Mißverständnisse derselben, sondern lediglich in einer Combination fremder Umstände liegen konnte, von denen hier zu reden nicht der Ort ist.

Das Urtheil über meine Lehre vertraue ich dem gerechten Leser. Er möge untersuchen, ob in meiner Schrift ein Satz enthalten ist, der einen richtigen Verstand verwirren, ein religiöses Gefühl verletzen könne; man zeige mir ein Wort,

welches dem Ernste der Wissenschaft und ihrer sittlichen Würde nicht angemessen wäre. Man zeige mir den anstößigen Satz, nachdem man die ganze Schrift mit einiger Aufmerksamkeit gelesen hat; denn sie ist mit Absicht so verfaßt, daß nur aus dem ganzen Werke der Sinn des Verfassers hervorgeht. Eines bin ich mir wohl bewußt, daß ich mit redlicher Absicht nur nach Wahrheit gestrebt und kein anderes Interesse gehabt habe, als den Geist meiner Objecte richtig zu erkennen und mit anschaulicher Klarheit wiederzugeben. Wenn mir dabei Irrthümer begegnet sind, so werde ich demjenigen danken, der mich belehrt, und indem ich die erkannten Irrthümer willig eingestehe und ablege, werde ich den Beweis liefern, daß ich das Unrichtige niemals gewollt habe. Ich bitte den verständigen Leser, er möge in den Ansichten Anderer, welche ich in diesem Buche darstelle, nicht die meinigen suchen und billig unterscheiden zwischen dem Charakter, den ich nachbilde, und meiner eigenen Ueberzeugung. Denn die lebendige Nachahmung ist ein ästhetisches aber kein moralisches Verhältniß. Ich berufe mich hier auf die „Charakteristik des Spinozismus," worin ich ausführlich über das Verhältniß gehandelt habe, das ich zu fremden Systemen einnehme, indem ich sie vortrage. Man würde sehr voreilig und sehr ungerecht urtheilen, wenn man etwa die theologischen oder politischen Ideen des naturalistischen Philosophen mir anrechnen wollte: Die Ausbildung dieser Begriffe ist nicht meine Schuld; mein Irrthum wäre es nur, wenn ich sie unrichtig dargestellt hätte. Auch habe ich nicht gezögert, die



eigene Ueberzeugung auszusprechen, wo mir das Thema selbst diese Freiheit zugleich gebot und erlaubte. So konnte ich an dem berühmten Jakobi-Mendelssohn'schen Streit über den Spinozismus nicht vorübergehn, ohne den Gegensatz zwischen Spinoza und Jakobi zu beleuchten und an diesem Beispiele zugleich das Verhältniß zwischen Philosophie und Religion überhaupt zu erklären. Hier habe ich von mir aus geurtheilt, und ich übernehme daher als meine Ueberzeugung, was über diesen Punkt (Seite 300—334) auseinandergesetzt worden. Man prüfe, ob ich die oberflächlichen Widersprüche zwischen Religion und Philosophie zu steigern und mit einigen Richtigkeiten zu vermehren trachte, oder ob ich nicht vielmehr einen Gesichtspunkt behaupte, der über das Verhältniß beider ein neues Licht verbreitet, der aus dem geschichtlichen Gange der Philosophie sowohl die Widersprüche als die Einstimmigkeit zwischen Religion und Wissenschaft erklärt, und der selbst weit entfernt ist, Widersprüche zu theilen, die nur auf einer untergeordneten Stufe philosophischer Bildung entspringen können. Ich rede nicht von einem unbestimmten Religionsbegriff, der alles Mögliche sein kann, sondern im genauen Verstande des Worts von der Religion des versöhnten Gemüthes, ich rede von der geschichtlichen Form dieser Religion, die keine andere jemals gewesen ist und sein wird, als die wahrhaft christliche. Nie habe ich die Versöhnung dieser Religion mit dem philosophischen Geiste lebhafter empfunden, als in dem Augenblicke, wo man mit so geschäftiger Hast das Brandmal ich weiß nicht welcher Ketzerei

auf meine Stirn drückte. Und wahrlich: das Gefühl dieser Versöhnung ist mächtiger in meinem Gemüthe als die bittere Empfindung eines mit blindem Eifer verfolgten Lebens. Was zuletzt den sogenannten Pantheismus betrifft, von dem ebenfalls gegen mich die Rede gewesen sein soll, so habe ich nie eine Sylbe mehr behauptet, als daß nothwendig eine *göttliche Ordnung* der Dinge existiren müsse, daß diese Ordnung nothwendig nur *eine* sein könne. Wenn die hierher gehörigen Sätze der ersten Abtheilung gewisse Mißdeutungen möglich gemacht haben, so wird die ausführliche Erklärung, die ich in der „*Charakteristik des Spinozismus*“ (Seite 542 — 557) davon gegeben, solche Mißdeutungen entfernen, und man wird sich leicht überzeugen können, wie mit dem Worte Pantheismus nichts Fremdes, sondern eine elementare Wahrheit ausgedrückt war, worin unter allen Bedingungen und bei der Verschiedenheit ihrer geschichtlichen Formen Philosophie und Religion stets übereinstimmen. Ich mußte jenes Wort gebrauchen, um einen Begriff aufzuklären, der gerade unter *diesem* Zeichen auf das Aeußerste verwirrt und unklar gemacht worden ist von den beiden einander entgegengesetzten Feinden der Philosophie, denn es ist bei den Materialisten Ton geworden, unter dem Namen Pantheismus alle Metaphysik für „Mystik und Theosophie“ zu erklären, und es ist bei den Supranaturalisten Tradition geblieben, unter denselben Namen eben dieselben Begriffe für „Naturalismus und Gottesläugnung“ auszugeben. Es giebt in der Geschichte der Philosophie, namentlich der neuern, kein bedeutendes System,

das nicht zum Spielball solcher nichtssagenden Antithesen gemacht worden wäre: darum mußte ich in den Ansichten, welche den Pantheismus betreffen, eine Begriffsverwirrung erblicken, die sich über das ganze Thema meines Werkes erstreckt, und so ergab sich mir die unvermeidliche Aufgabe, den verworrenen Begriff aufzuklären und eine wichtige Stelle der Philosophie vor den willkürlichen Interpolationen zu retten, die sie von entgegengesetzten Seiten erfahren hat. Ich habe, was den Pantheismus betrifft, nichts gewollt, als eine corrumpirte Lesart emendiren, die ich auf dem Titelblatte der Philosophie zu entdecken glaubte, und ob ich mich hier geirrt, mögen von meinen Lesern Diejenigen entscheiden, welche ein Buch nicht nach dem Laut, sondern nach dem Sinn seiner Worte beurtheilen.

Heidelberg, den 1. December 1853.

**Kuno Fischer.**



# Inhalts-Verzeichniß.

Seite

## Erste Vorlesung.



## Zweite Vorlesung.



## Dritte Vorlesung.



## Vierte Vorlesung.

Seite

### Fünfte Vorlesung.



### Sechste Vorlesung.



### Siebente Vorlesung.



### Achte Vorlesung.



### Neunte Vorlesung.

## Zehnte Vorlesung.



## Elfte Vorlesung.



## Zwölfte Vorlesung.

Seite

## Siebenzehnte Vorlesung.



## Achtzehnte Vorlesung.



## Neunzehnte Vorlesung.



## Zwanzigste Vorlesung.

Seite

### Einundzwanzigste Vorlesung.



### Zweiundzwanzigste Vorlesung.



### Dreiundzwanzigste Vorlesung.

Seite

### Vierundzwanzigste Vorlesung.



### Fünfundzwanzigste Vorlesung.



### Sechsundzwanzigste Vorlesung.



### Siebenundzwanzigste Vorlesung.



### Achtundzwanzigste Vorlesung.

## Neunundzwanzigste Vorlesung.



## Dreißigste Vorlesung.

## Erste Abtheilung.

# Cartesius und seine Schule.



# Erste Vorlesung.

## Philosophie und Geschichte der Philosophie.

Meine Herren.

Der Zweck, den ich mir in diesen Vorlesungen gesetzt habe und den ich nach meinem Vermögen erstreben werde, will für das Studium der Philosophie Ihre Theilnahme gewinnen. Es könnte scheinen, daß dieses wissenschaftliche Interesse, welches so wenig eingeht in die augenblickliche Stimmung des Tages, einer besondern Schutzrede bedürfte, allein der Begriff, den ich von dem Werthe der Philosophie habe, der zurückgezogene Hörsaal der Wissenschaft, in dem wir uns befinden und der sich von selbst ausnimmt von den vorübergehenden Launen des sogenannten öffentlichen Wesens, zuletzt der Anblick dieser zahlreichen Versammlung ersparen mir die überflüssigen Worte. Die zahllosen Gründe, welche von allen Seiten die Tagesblätter und Tageshelden — ich weiß nicht aus welchen Gründen — gegen die Philosophie aufbieten, würden uns aufhalten, wenn wir sie hören, und unsere Gegner beschämen, wenn wir sie beurtheilen wollten.

Also das Studium der Philosophie überhaupt gelte uns vor der Hand um *seiner selbst willen* als eine unbedenkliche Sache. Nur *Eines* werde ich näher begründen: warum ich die *Geschichte der Philosophie* als den Weg ergreife,

der in das Wesen der Philosophie selbst einführt. Dazu bestimmt mich die wissenschaftliche Ueberzeugung von dem innern Zusammenhang beider und zugleich der gegenwärtige Zustand, in dem sich die Philosophie unter uns befindet. In einem Chaos einzelner Erscheinungen, welche bunt und regellos auftauchen und durch einander wogen, scheint das Wesen der Philosophie sich selbst verloren zu haben. Dieser Schein mag den gewöhnlichen Sinn benebeln und ich begreife wohl, warum Viele in dieser Zeit, betäubt von dem verworrenen Anblick der Tages-Philosophien, mit dem gemeinen Zweifel und der bequemen Entsagung das Studium der Philosophie vermeiden. Dem gewöhnlichen Sinn soll diese Ausflucht freistehen, und das öffentliche Vorurtheil möge sich immerhin gegen die Philosophie entscheiden. Aber das besonnene und klare Bewußtsein erträgt das Chaos nicht, denn es sucht überall die Aufklärung, und es wird den unklaren Zustand, der einen Augenblick die Gegenwart trübt, aufhellen, indem es den Strom der Geschichte betrachtet, dessen klarer und flüssiger Gang keine dauernde Stagnation duldet.

Die Geschichte der Philosophie allein kann uns hinwegbringen über diese hilflose Gegenwart; sie allein macht uns sicher und ruhig in dem Getümmel der Meinungen, welche die Philosophie des Tages zerstreuen. Aber wir müssen vorher beweisen, was wir vorausgesetzt haben: daß die Geschichte der Philosophie wirklich das Wesen der Philosophie enthalte.

Wenn es wahr ist, was man oft gesagt hat, daß die Geschichte das menschliche Leben im Großen sei, so muß eine Analogie stattfinden zwischen der Methode, wie die Geschichte die Wahrheit in den denkenden Geistern entwickelt, und der Methode, wie wir diese Wahrheit in uns selbst hervorbringen. Die Standpunkte, welche die Geschichte durchläuft, um ein philosophisches System zu erzeugen, würden gleichkommen

den Phasen unseres eigenen Bewußtseins, wenn wir uns entschließen zu philosophiren. Nur würden wir diese Entwicklungsstufen in dem Makrokosmus der Geschichte in größeren Zügen und also deutlicher, — in den vorzüglichsten Beispielen und also auf das Beste erkennen. Darum werden wir das große Bild dem kleinen vorziehen, und wie Plato den Staat aufstellt, um die Gerechtigkeit zu finden, so wollen wir die Geschichte der Philosophie als die Propyläen betrachten, die uns auf das Beste in die Philosophie selbst einführen.

Freilich gilt dabei die doppelte Voraussetzung:

Einmal, daß die Philosophie zusammenfalle mit dem Standpunkte, auf dem sie sich gegenwärtig befinde; und dann, daß die Geschichte der Philosophie in einer gesetzmäßigen Entwicklung fortschreite von einem Systeme zum andern: daß diese Systeme nicht zufällig, sondern nothwendig auf einander folgen.

Nur wenn die erste Voraussetzung richtig ist, können wir von einer Einleitung in die Philosophie sprechen; nur wenn die zweite richtig ist, können wir diese Einleitung der Geschichte der Philosophie anvertrauen.

Diese beiden Sätze sind philosophische Streitpunkte geworden, und je lebhafter sie angegriffen worden, desto mehr sind wir aufgefordert, sie zu vertheidigen.

Wenn ich die Philosophie selbst mit ihrem jüngsten System identificire, so bin ich weit entfernt ein Dogma anzunehmen, welches eine Zeit lang in dieser Philosophie wirklich gegolten hat. Der überwältigende Eindruck, welchen die jüngste Philosophie auf die denkenden Zeitgenossen machte, die Kraft und Strenge ihrer Methode, die Größe ihres Umfangs, — diese seltenen und einzigen Tugenden brachten es mit sich, daß man dieses System in einer ungeheuern Enkomiastik als die vollendete That des philosophischen Geistes

verkündete. Die Zukunft wird darüber entscheiden, ob diese Ansicht eben so thöricht ist, als sie ohne Zweifel voreilig war. Indessen so viel ist gewiß, daß seit Aristoteles nie ein System umfassender, strenger, zusammenhängender gedacht hat.

Allein die Gattung erschöpft sich niemals in einer Art und noch weniger in einer einzelnen Erscheinung. Große Erscheinungen sind nur die vorzüglichsten Träger ihrer Gattung und sie erinnern uns so lebhaft an deren Unsterblichkeit, daß wir diese in einer kühnen Metapher auf die Erscheinungen selbst übertragen und von absoluten Größen innerhalb der Geschichte reden. Das ist ein Widerspruch, den wir vermeiden. Die Philosophie erschöpft sich eben so wenig in einem System, als die Kunst in einem Kunstwerke, als die Religion in einer Dogmatik oder die Gerechtigkeit in einem Staate. Ich identificire also die Philosophie nicht mit einem ihrer Resultate, auch nicht mit dem jüngsten, ich spreche kein philosophisches System — auch nicht das letzte — frei von den Schranken, welche ihm ein bestimmtes Zeitalter aufbürdet. Ein philosophisches System von diesen Schranken absolviren, hieße die Geschichte selbst aufheben. Die Philosophie erschöpft sich nicht in einem System, eben so wenig als die Gattung in einem Menschen. Aber wir müssen uns klar werden, mit welchem Rechte und in welchem Sinne man die Philosophie als solche von einem bestimmten System unterscheidet. Wie wir uns den Begriff Mensch oder das menschliche Geschlecht nur in menschlichen Individuen vorstellen können, eben so können wir uns den Begriff der Philosophie nur in bestimmten Philosophien, d. h. in Systemen vorstellen. Was bedeuten also diese abgezogenen Gattungsbegriffe, die sich nur in einzelnen Erscheinungen verwirklichen und dennoch davon unterscheiden? Sie enthalten die unendliche Möglichkeit dessen, was in der Erscheinung als ein Beschränktes und Endliches hervortritt,

oder deutlicher gesagt, sie bedeuten das Vermögen, durch welches die Erscheinung entsteht.

Die Kunst, die weder in eine Kunstart, noch in ein Kunstwerk aufgeht, ist das künstlerische Vermögen überhaupt. Eben so ist die Philosophie, die über jedes System hinausgeht, das Vermögen überhaupt zu philosophiren. Dieses Vermögen überdauert die Produkte, welche es in bestimmten Zeiten hervorgebracht hat, und selbst wenn die Zukunft von dem künstlerischen und philosophischen Vermögen keinen Gebrauch machte, d. h. weder Kunstwerke noch Systeme hervorbrächte, so wären Kunst und Philosophie deßhalb doch nicht aufgegangen in ihre ehemaligen Produkte. Im Gegentheil, wie dieses Vermögen unendlich ist, so ist in ihm ein Ideal angelegt, das in jeder Aeußerung gegenwärtig, aber in keiner erreicht und nur in einem ewigen Streben vollendet wird.

In diesem Sinne werden wir dem Dichter recht geben, wie er in jenem bekannten Epigramm die Philosophie von den Philosophien unterscheidet:

„Welche wohl bleibt von allen den Philosophien? ich weiß nicht
Aber die Philosophie, hoff' ich, soll ewig bestehen."

Ist aber die Philosophie selbst nur als das generelle Vermögen des Philosophirens unterschieden von den geschichtlich bestimmten Systemen, so leuchtet sogleich ein, daß sie eingeschlossen in die Grenzen eines besondern Zeitalters, auch nothwendig eingefaßt wird in den Rahmen eines besondern Systems. Unter den Bedingungen der Wirklichkeit erscheint die Philosophie allemal in den Schranken des Zeitalters als ein entwickeltes System, und wer sich in die Philosophie einführen will, der muß sich mit ihrer höchsten Erscheinung bekannt machen. Oder wenn er die Schranken des Systems vermeiden will und auf den bloßen Gattungsbegriff der

Philosophie zurückflüchtet, so verläßt er das Gebiet der Wirklichkeit und beruft sich auf das bloße Vermögen. Also schaffe er dann entweder selbst ein neues System und beweise so das Vermögen, oder er erkenne dasselbe in seiner höchsten Offenbarung.

Da wir uns hier nicht auf das unsichere Gebiet der leeren Möglichkeiten einlassen wollen, so werden wir uns die Philosophie vorstellen als gegenwärtig in einem bestimmten System, und unsere Einleitung in das Studium der Philosophie geht nicht in das Blaue, sondern sie zielt auf ein bestimmtes System der Philosophie. Natürlich, dieses bestimmte System ist das jüngste oder das gegenwärtige, da sich in diesem bis jetzt die Philosophie am meisten befriedigt, oder das Vermögen der Philosophie am vollständigsten ausgewirkt hat. In einem gewissen Sinne ist für uns dieses System der Gegenwart unendlich, weil es noch nicht aufgehört hat zu wirken.

Es ist uns also ausgemacht, daß wir mit dem Studium der Philosophie kein vages Ideal, sondern eine ganz bestimmte Erscheinung vor Augen haben: es fragt sich nur, welchen Weg der Einleitung wir am besten ergreifen?

Das Ziel, nachdem wir es festgestellt, zeigt uns den Weg, der zu ihm führt. Wir können Niemandem das gegenwärtige Zeitalter erklären, ohne daß wir es vor ihm entstehen lassen, indem wir es aus der Vergangenheit ableiten. Eben so werden wir die Philosophie des gegenwärtigen Zeitalters aus den früheren Philosophien ableiten und so durch die Geschichte der Philosophie das Resultat erreichen, das wir suchen.

Dabei setzen wir freilich voraus, daß die Geschichte der Philosophie einen solchen methodischen Fortgang entfalte, und die Systeme nicht bloß zeitlich auf einander folgen, sondern auch innerlich aus einander entstehen, d. h. wir setzen einen

Begriff von der Geschichte der Philosophie voraus, der gegen eine Menge hergebrachter Vorstellungen ankämpft.

Wir werden also diesen Begriff von der Geschichte der Philosophie genauer erörtern und sicher stellen gegen die widerstrebenden Ansichten. Man giebt zu, was man nicht läugnen kann, daß im Laufe der Zeiten unter dem Namen der Philosophie Systeme aufgetreten sind, in denen der menschliche Geist seine höchsten Erkenntnisse niederlegte. Aber daß in diesen verschiedenen Systemen eine einmüthige Entwicklung stattfinde, daß der denkende Geist in den verschiedenen Denkern methodisch fortgeschritten sei, — gegen diesen Begriff sträubt sich die gewöhnliche Vorstellung. Indem man nun die Reihe jener Systeme durch den Begriff der Philosophie nicht zu verknüpfen vermag, so fallen die verschiedenen Systeme disparat auseinander, jedes steht vereinzelt für sich da und die verknüpfende Macht, welche die Glieder an einander reiht, ist nicht der denkende Geist, sondern die zeitliche Succession. So entdeckt man in den Systemen nichts als eine chronologische Ordnung, und wenn man die Geschichte der Philosophie darstellen will, so wird man nur eine chronikalische Geschichte liefern können. Dann verhält man sich wenigstens unbefangen zu dem Objekte selbst, und man stellt dar, was in der That geschehen ist — nämlich eine zeitliche Reihenfolge philosophischer Systeme.

Allein diesen unbefangenen Standpunkt, (der nicht ohne Werth ist für die Sammlung des geschichtlichen Materials) verläßt man sehr bald und sucht nach einem Resultat, welches die Geschichte der Philosophie schließlich zu Tage gefördert habe. Man will diese Geschichte nicht bloß beschreiben, sondern man will darüber urtheilen, und deßhalb fängt man an darüber zu reflektiren. Da bietet denn die

äußere Physiognomie der Geschichte sogleich ein fertiges Urtheil, das man wie die Moral unter die Fabel schreibt und womit sich die Geschichte der Philosophie ein für alle Mal aburtheilen läßt. Jedes System macht darauf Anspruch, die Wahrheit zu sein; also sind alle gleich wahr, wenn wir sie nehmen, wie sie sich selbst geben. Da aber die Wahrheit nur eine sein kann, die sich nicht widerspricht, die philosophischen Systeme dagegen von einander abweichen, wenn sie sich nicht diametral entgegengesetzt sind, so folgt, daß sie alle gleich unwahr sind, wenn wir sie nehmen, wie sie selbst einander gegenseitig beurtheilen. So errichtet man der Geschichte der Philosophie gegenüber einen Richterstuhl, und urtheilt über die Systeme wie jener weise Mann in der Erzählung Nathans: man giebt jedem Recht und verurtheilt, oder verwirft zuletzt alle. Man räumt jedem ein, seinen Ring für den echten zu halten, und spricht dann über alle das summarische Urtheil, daß sie unecht seien.

Wenn man die Geschichte der Philosophie aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, so beurtheilt man sie entweder eklektisch oder skeptisch. Man urtheilt eklektisch, indem man jedem System das gleiche Recht und den gleichen Anspruch auf die Wahrheit einräumt; man urtheilt skeptisch, indem man in keinem die Wahrheit selbst findet, und also von dieser alle philosophischen Systeme auf gleiche Weise ausschließt.

Diese beiden Gesichtspunkte, die im Grunde nur verschiedene Wendungen desselben Urtheils sind, haben lange Zeit für sublime Auffassungen gegolten. Es konnte nicht fehlen, daß die Philosophen mit ihren einseitigen Systemen dem Eklektiker gegenüber arm erscheinen mußten, denn dieser wählt sich aus ihnen, was ihm gefällt, und wandert wie ein reicher Kaufmann umher in dem Bazar der philosophischen Systeme.



Dem Skeptiker gegenüber werden die Philosophen mit ihren unwahren Systemen befangen erscheinen, denn dieser wählt gar nicht mehr, sondern kehrt ihnen allesammt gleichgiltig den Rücken. Das Glück, welches die eklektische und skeptische Ansicht von der Geschichte der Philosophie noch heute finden, verdanken sie dieser vornehmen Miene, welche sich so leicht annehmen und noch leichter nachahmen läßt. Die Geschichte der Philosophie wird wie eine Fabel betrachtet, deren Moral dem subjektiven Gutdünken überlassen wird, welches der Eklektiker als allgemeine Bejahung, der Skeptiker als allgemeine Verneinung ausspricht.

Prüfen wir nun, wie sich die Geschichte der Philosophie spiegelt in den verschiedenen Betrachtungsweisen, die ich Ihnen eben dargelegt habe: in der chronikalischen, der eklektischen und skeptischen.

In der chronikalischen Darstellung schreitet von einem Systeme zum andern nur die Zeit fort; es giebt hier keine andere Verknüpfung der Systeme. Ob die Philosophie selbst in einem Fortschritt begriffen sei und in der Aufeinanderfolge der Systeme eine Geschichte durchlebe — diese Frage interessirt den Chronisten nicht, der nichts darstellt, als das Geschehene. Es giebt also für die chronikalische Darstellung keine Geschichte der Philosophie, weil hier nur bestimmte Philosophien zeitlich an einander gereiht werden und die Philosophie selbst auf diesem Standpunkte eine unbekannte Größe ist, die gar nicht in Rechnung kommt. Dagegen auf dem eklektischen und skeptischen Gesichtspunkte giebt es wohl eine Philosophie, aber keine fortschreitende. Für den Eklektiker erschöpft sich die Philosophie in jedem Systeme, also giebt es für ihn keinen Fortschritt derselben. Für den Skeptiker erscheint die Philosophie in keinem Systeme, also giebt es für ihn keine fortschreitende Bewegung in der Reihen-

folge der Systeme. Da es aber ohne Fortschritt auch keine Geschichte der Philosophie giebt, so müssen wir entscheiden, daß sowohl die eklektische als auch die skeptische Ansicht die Geschichte der Philosophie aufhebe.

In welchem Sinne nun können wir allein von einer Geschichte der Philosophie sprechen? Ich nehme die gewöhnliche Vorstellung, die man von der Philosophie hat und die ich wohl ohne Widerrede voraussetzen darf. Sehen wir, was aus dieser Vorstellung folgt, wenn wir sie logisch aufklären. Die Philosophie — so sagt man — beschäftige sich mit der Wahrheit, oder, um den Ausdruck zu veredeln, sie sei das Streben des Geistes nach der Erkenntniß der Wahrheit. Also wird man von der Geschichte der Philosophie die Anschauung haben, die man von der Wahrheit hat. Betrachtet man die Wahrheit als eine ausgemachte Sache, die sich in ein Dogma fassen und verbildlichen läßt in dem Steine der Weisen, so folgt von selbst, daß die Philosophie die Wahrheit entweder nur finden oder verfehlen könne; daß es also auch nur ein wahres System geben könne, nämlich dasjenige, welches die Wahrheit gefunden, und daß außer diesem alle übrigen falsch seien, weil sie eben die Wahrheit verfehlt haben. Bei dieser Vorstellung von der Wahrheit ist also eine Geschichte der Philosophie ganz undenkbar; entweder hat die Philosophie den Schatz gefunden, dann braucht sie nicht ferner zu suchen, das Fortschreiten ist dann unnöthig; oder sie hat ihn verfehlt, dann wird sie fortfahren ihn zu suchen, aber sie schreitet nicht fort, sie entwickelt sich nicht, denn es giebt von einem verfehlten Versuche zu einem andern offenbar keinen Fortschritt.

Mit der gewöhnlichen Vorstellung, die man von der Wahrheit hat, daß sie nämlich ein fertiges Dogma sei, ist die Geschichte der Philosophie durchaus nicht zu vereinigen.

Man muß sich daher eine ganz andere Vorstellung von der Wahrheit machen, um das Streben darnach als Geschichte begreifen zu können. Die Einleitung, in der wir uns befinden, verbietet mir, die strengen Argumente der Wissenschaft herbeizuführen, da ich offenbar nicht gebrauchen kann, wozu ich Sie in diesen Vorlesungen vorbereiten will. Ich werde daher fortfahren, die gewöhnlichen Vorstellungen heranzuziehen, um durch eine Erörterung derselben vorläufig über den wichtigen und entscheidenden Punkt, bei dem wir stehen, in's Klare zu kommen. Die gewöhnliche Vorstellung nimmt also einmal die Wahrheit als ein Ziel, wonach der menschliche Geist strebt, und dann verknüpft sie mit diesem Ziele den denkenden Menschengeist, der es erstrebt. Die Wahrheit ist dort das bewegende Endziel und hier das bewegte Gemüth: die Sehnsucht und das Streben der Menschheit. Bejahen wir beide Vorstellungen, indem wir sie zu einem einmüthigen Begriffe verknüpfen. Es wäre ganz unmöglich, daß in dem Menschen ein Streben nach Wahrheit entstünde, wenn diese wie ein unbekanntes Land jenseits seines Gesichtskreises läge. Columbus hätte die Westwelt nie auf dem Meere entdeckt, wenn er sie nicht zuvor in seinem Kopfe entdeckt hätte. Um also überhaupt das Streben nach Wahrheit begreifen zu können, müssen wir einsehen, daß die Wahrheit dem Menschen inwohne, daß sie sein eigentliches Wesen und seine Wahrheit sei. Aber der Mensch entspricht seinem wahren Wesen nicht in der Unmittelbarkeit seines natürlichen Daseins; darum erhebt er sich über diese Sphäre des Beschränkten und Endlichen, d. h. er denkt. Erst in diesem Akte wird er seiner Selbst als eines allgemeinen Wesens bewußt, und erst durch diese selbstbewußte That entsteht das Streben nach absoluter Erkenntniß. Was wir also das Streben nach Wahrheit genannt haben, das ist, nachdem wir uns darüber

klar geworden sind, nichts als das Streben nach Selbsterkenntniß. Der Mensch ist nur wahrer Mensch, indem er sich erkennt, die Wahrheit ist nur seine Wahrheit, indem er sich derselben bewußt wird.

Also werden wir behaupten, es ist für die Wahrheit kein gleichgiltiger Akt, daß der Mensch sie denkt, sondern das menschliche Denken ist ihre eigenste Manifestation: die Wahrheit besteht in dem denkenden Geiste.

Der denkende Geist ist aber nicht plötzlich da, und nicht mit einem Schlage vollendet, sondern wie das Individuum sich bis zu einer gewissen Reife physisch und sittlich ausgelebt haben muß, um das Vermögen des Denkens entbinden zu können, eben so muß die Menschheit diesen Voraussetzungen gehorchen und einen Kreis natürlicher und sittlicher Bedingungen ausgewirkt haben, um philosophisch auftreten zu können.

Also der denkende Geist entwickelt sich in der Menschheit. Da nun die Wahrheit sich nur in dem denkenden Geiste entwickelt, so ist die Geschichte des denkenden Geistes die Geschichte der Philosophie und die Geschichte der Philosophie ist enthalten in der Geschichte der Menschheit. Wenn die Geschichte überhaupt das Wesen des Menschen entwickelt und die fortschreitende Humanität darstellt, so begreift die Geschichte der Philosophie die fortschreitende Selbsterkenntniß. Die Reihe der Systeme, welche die Geschichte aufweist, stellen uns diesen Fortschritt dar, sie verwirklichen in progressiver Weise, was die Philosophie als Möglichkeit enthält und als Ideal fordert.

Jetzt werden wir uns den richtigen Begriff von der Geschichte der Philosophie bilden können. Es ist nicht bloß die Zeit, die von einem Systeme zum andern fortschreitet, sondern die Philosophie selbst, die sich in der

Reihenfolge der Systeme verwirklicht. Damit erheben wir uns über die chronikalische Betrachtungsweise.

Aber die Systeme verwirklichen den Begriff der Philosophie und erschöpfen das Vermögen der Philosophie nicht jedes auf dieselbe Weise, d. h. die verschiedenen Systeme sind nicht coordinirt. Deßhalb ist eine gleichmäßige Bejahung eben so falsch, als eine gleichmäßige Verneinung. Damit erheben wir uns über die eklektische und skeptische Ansicht von der Geschichte der Philosophie.

Vielmehr schreitet die Philosophie in den Systemen fort, wie die Seele in dem menschlichen Leben; sie entfaltet ihr Wesen in einer stufenmäßigen Entwickelung, wie die Seele in dem wachsenden Organismus.

Ich führe hier einen Begriff ein, der die wichtigste Entdeckung enthält, welche die Philosophie unseres Jahrhunderts gemacht hat, worauf sich ihre Methode und ihre Weltanschauung gründet — nämlich den Begriff der Entwicklung. Ich kann hier nur lemmatisch zeigen, wie dieser Begriff einen ganz neuen Gesichtspunkt für die denkende Weltbetrachtung errichtet, und nur mit wenigen Zügen ein propädeutisches Bild von diesem entscheidenden Principe entwerfen.

Die frühere Betrachtungsweise war eine den Gegenständen ganz äußerliche. Es war die sogenannte logische Eintheilung, welche das Material beherrschte, die gleichartigen Merkmale wurden zu einem Gattungsbegriff verknüpft, die Unterschiede wurden als coordinirte Arten darunter befaßt. Die äußerliche formale Classificirung war das höchste gedankenmäßige Schema, wodurch man sich die Gegenstände vorstellte und natürlich Nichts von ihrem eigentlichen Wesen erkannte. Unter dem Begriff der Religion coordinirte man die verschiedenen Religionen, unter dem Begriff der Philosophie die verschiedenen Systeme, unter dem Begriff der Kunst die

verkündete. Die Zukunft wird darüber entscheiden, ob diese Ansicht eben so thöricht ist, als sie ohne Zweifel voreilig war. Indessen so viel ist gewiß, daß seit Aristoteles nie ein System umfassender, strenger, zusammenhängender gedacht hat.

Allein die Gattung erschöpft sich niemals in einer Art und noch weniger in einer einzelnen Erscheinung. Große Erscheinungen sind nur die vorzüglichsten Träger ihrer Gattung und sie erinnern uns so lebhaft an deren Unsterblichkeit, daß wir diese in einer kühnen Metapher auf die Erscheinungen selbst übertragen und von absoluten Größen innerhalb der Geschichte reden. Das ist ein Widerspruch, den wir vermeiden. Die Philosophie erschöpft sich eben so wenig in einem System, als die Kunst in einem Kunstwerke, als die Religion in einer Dogmatik oder die Gerechtigkeit in einem Staate. Ich identificire also die Philosophie nicht mit einem ihrer Resultate, auch nicht mit dem jüngsten, ich spreche kein philosophisches System — auch nicht das letzte — frei von den Schranken, welche ihm ein bestimmtes Zeitalter aufbürdet. Ein philosophisches System von diesen Schranken absolviren, hieße die Geschichte selbst aufheben. Die Philosophie erschöpft sich nicht in einem System, eben so wenig als die Gattung in einem Menschen. Aber wir müssen uns klar werden, mit welchem Rechte und in welchem Sinne man die Philosophie als solche von einem bestimmten System unterscheidet. Wie wir uns den Begriff Mensch oder das menschliche Geschlecht nur in menschlichen Individuen vorstellen können, eben so können wir uns den Begriff der Philosophie nur in bestimmten Philosophien, d. h. in Systemen vorstellen. Was bedeuten also diese abgezogenen Gattungsbegriffe, die sich nur in einzelnen Erscheinungen verwirklichen und dennoch davon unterscheiden? Sie enthalten die unendliche Möglichkeit dessen, was in der Erscheinung als ein Beschränktes und Endliches hervortritt,

oder deutlicher gesagt, sie bedeuten das Vermögen, durch welches die Erscheinung entsteht.

Die Kunst, die weder in eine Kunstart, noch in ein Kunstwerk aufgeht, ist das künstlerische Vermögen überhaupt. Eben so ist die Philosophie, die über jedes System hinausgeht, das Vermögen überhaupt zu philosophiren. Dieses Vermögen überdauert die Produkte, welche es in bestimmten Zeiten hervorgebracht hat, und selbst wenn die Zukunft von dem künstlerischen und philosophischen Vermögen keinen Gebrauch machte, d. h. weder Kunstwerke noch Systeme hervorbrächte, so wären Kunst und Philosophie deßhalb doch nicht aufgegangen in ihre ehemaligen Produkte. Im Gegentheil, wie dieses Vermögen unendlich ist, so ist in ihm ein Ideal angelegt, das in jeder Aeußerung gegenwärtig, aber in keiner erreicht und nur in einem ewigen Streben vollendet wird.

In diesem Sinne werden wir dem Dichter recht geben, wie er in jenem bekannten Epigramm die Philosophie von den Philosophien unterscheidet:

„Welche wohl bleibt von allen den Philosophien? ich weiß nicht
Aber die Philosophie, hoff' ich, soll ewig bestehen."

Ist aber die Philosophie selbst nur als das generelle Vermögen des Philosophirens unterschieden von den geschichtlich bestimmten Systemen, so leuchtet sogleich ein, daß sie eingeschlossen in die Grenzen eines besondern Zeitalters, auch nothwendig eingefaßt wird in den Rahmen eines besondern Systems. Unter den Bedingungen der Wirklichkeit erscheint die Philosophie allemal in den Schranken des Zeitalters als ein entwickeltes System, und wer sich in die Philosophie einführen will, der muß sich mit ihrer höchsten Erscheinung bekannt machen. Oder wenn er die Schranken des Systems vermeiden will und auf den bloßen Gattungsbegriff der

Philosophie zurückflüchtet, so verläßt er das Gebiet der Wirklichkeit und beruft sich auf das bloße Vermögen. Also schaffe er dann entweder selbst ein neues System und beweise so das Vermögen, oder er erkenne dasselbe in seiner höchsten Offenbarung.

Da wir uns hier nicht auf das unsichere Gebiet der leeren Möglichkeiten einlassen wollen, so werden wir uns die Philosophie vorstellen als gegenwärtig in einem bestimmten System, und unsere Einleitung in das Studium der Philosophie geht nicht in das Blaue, sondern sie zielt auf ein bestimmtes System der Philosophie. Natürlich, dieses bestimmte System ist das jüngste oder das gegenwärtige, da sich in diesem bis jetzt die Philosophie am meisten befriedigt, oder das Vermögen der Philosophie am vollständigsten ausgewirkt hat. In einem gewissen Sinne ist für uns dieses System der Gegenwart unendlich, weil es noch nicht aufgehört hat zu wirken.

Es ist uns also ausgemacht, daß wir mit dem Studium der Philosophie kein vages Ideal, sondern eine ganz bestimmte Erscheinung vor Augen haben: es fragt sich nur, welchen Weg der Einleitung wir am besten ergreifen?

Das Ziel, nachdem wir es festgestellt, zeigt uns den Weg, der zu ihm führt. Wir können Niemandem das gegenwärtige Zeitalter erklären, ohne daß wir es vor ihm entstehen lassen, indem wir es aus der Vergangenheit ableiten. Eben so werden wir die Philosophie des gegenwärtigen Zeitalters aus den früheren Philosophien ableiten und so durch die Geschichte der Philosophie das Resultat erreichen, das wir suchen.

Dabei setzen wir freilich voraus, daß die Geschichte der Philosophie einen solchen methodischen Fortgang entfalte, und die Systeme nicht bloß zeitlich auf einander folgen, sondern auch innerlich aus einander entstehen, d. h. wir setzen einen

Begriff von der Geschichte der Philosophie voraus, der gegen eine Menge hergebrachter Vorstellungen ankämpft.

Wir werden also diesen Begriff von der Geschichte der Philosophie genauer erörtern und sicher stellen gegen die widerstrebenden Ansichten. Man giebt zu, was man nicht läugnen kann, daß im Laufe der Zeiten unter dem Namen der Philosophie Systeme aufgetreten sind, in denen der menschliche Geist seine höchsten Erkenntnisse niederlegte. Aber daß in diesen verschiedenen Systemen eine einmüthige Entwicklung stattfinde, daß der denkende Geist in den verschiedenen Denkern methodisch fortgeschritten sei, — gegen diesen Begriff sträubt sich die gewöhnliche Vorstellung. Indem man nun die Reihe jener Systeme durch den Begriff der Philosophie nicht zu verknüpfen vermag, so fallen die verschiedenen Systeme disparat auseinander, jedes steht vereinzelt für sich da und die verknüpfende Macht, welche die Glieder an einander reiht, ist nicht der denkende Geist, sondern die zeitliche Succession. So entdeckt man in den Systemen nichts als eine chronologische Ordnung, und wenn man die Geschichte der Philosophie darstellen will, so wird man nur eine chronikalische Geschichte liefern können. Dann verhält man sich wenigstens unbefangen zu dem Objekte selbst, und man stellt dar, was in der That geschehen ist — nämlich eine zeitliche Reihenfolge philosophischer Systeme.

Allein diesen unbefangenen Standpunkt, (der nicht ohne Werth ist für die Sammlung des geschichtlichen Materials) verläßt man sehr bald und sucht nach einem Resultat, welches die Geschichte der Philosophie schließlich zu Tage gefördert habe. Man will diese Geschichte nicht bloß beschreiben, sondern man will darüber urtheilen, und deßhalb fängt man an darüber zu reflektiren. Da bietet denn die

Plato gründet den Staat auf unbewegliche Fundamente und jede geschichtliche Bewegung, welche die starre Ruhe dieser sittlichen Natur stört, erscheint ihm als eine Verirrung und Degeneration, gleichsam als ein Komet, der nicht berechnet ist in dem politischen Firmament seines Staates. Beide — Plato und Aristoteles — mit dem religiösen Glauben ihres Volkes zerfallen und über die Richtigkeit mythologischer Vorstellungen philosophisch vollkommen im Klaren, erblicken das Göttliche nicht in dem bewegten Menschenleben, wo wir es schon nach dem religiösen Begriffe der Vorsehung suchen, sondern in der ewigen Gleichförmigkeit der Gestirne, d. h. sie versenken es in den regelmäßigen Kreislauf der Natur, weil sie das irregulare Menschenleben nicht begrifflich aufzulösen wußten.

Deßhalb ist innerhalb der systematischen Philosophie des Alterthums, d. h. innerhalb ihrer Vernunftwissenschaft eine Geschichte der Philosophie nicht möglich gewesen, weil ihre Vernunft nicht in das Wesen der Geschichte eingedrungen ist. Darum übergiebt das Alterthum die Geschichte seiner Philosophie den Chronisten, den Eklektikern und Skeptikern zur Darstellung, d. h. Solchen, die den Begriff der Philosophie entweder ignoriren oder auflösen. Wir haben uns durch den Begriff der Entwicklung über diese drei Betrachtungsweisen erhoben.

Uebertragen wir diesen Begriff der Entwicklung auf die Geschichte der Philosophie, so löst sich das Räthsel der vielen Systeme auf eine sehr einfache und klare Weise. Sie sind Glieder einer organischen Ordnung, sie stellen in einem methodischen Fortschritt die Entwicklung der Philosophie dar. Wir haben die Philosophie das Streben nach Wahrheit genannt und die Wahrheit uns erläutert als die menschliche Selbsterkenntniß, die Systeme der

Philosophie sind die Stufen in der Entwicklung dieser Selbsterkenntniß, oder sie sprechen die Selbsterkenntniß aus, welche der Geist auf einer bestimmten Stufe seiner Entwicklung erreicht hat. Wäre der menschliche Geist von vornherein absolut, so würde er keine Möglichkeit erst zu verwirklichen haben, (er wäre nicht dynamisch, sondern reine Energie) er würde sich nicht entwickeln: dann wäre auch seine Selbsterkenntniß von vornherein vollendet, er brauchte nicht erst darnach zu streben, und es gäbe dann weder eine Philosophie, noch eine Geschichte derselben. Das Wort „Philosophie" deutet sehr sinnig darauf hin, daß die Weisheit nichts Fertiges ist, daß der Geist in seinem Wissen und seiner Selbsterkenntniß nicht der abgemachte, vollendete, sondern der lebendige und strebende sei. Philosophie heißt nicht Weisheit, sondern Liebe zur Weisheit; die Philosophen sind nicht die Weisen, sondern die Freunde der Weisheit. Darin liegt, daß der menschliche Geist die Selbsterkenntniß oder die Wahrheit nicht besitze oder ererbe wie einen Ring, sondern darnach strebe, als nach seinem Ideal; daß also die Selbsterkenntniß in einem unendlichen Fortschritt oder in einer Geschichte begriffen sei. Es giebt daher innerhalb der Selbsterkenntniß Stufen: das ist der Grund, weßhalb es innerhalb der Philosophie Systeme giebt. Die Selbsterkenntniß auf einer niedern Stufe und die Selbsterkenntniß auf einer höhern Stufe: das ist der Unterschied der philosophischen Systeme. Sie sehen klar: der denkende Geist ist das Eine beharrliche Subjekt, das sich in dieser fortschreitenden Selbsterkenntniß entwickelt, eben so wie ein Individuum durch den Wechsel der Lebensalter hindurchgeht. Es wäre sehr thöricht, wenn man sagen wollte, die Lebensalter, weil sie verschieden sind, schließen sich gegenseitig aus und verneinen einander, oder, weil sie an demselben

Menschen verlaufen, so seien sich alle gleich und keines im Grunde von dem andern verschieden. Es ist eben so thöricht und äußerlich gedacht, wenn man die philosophischen Systeme, weil sie verschieden sind, mit dem Urtheile des Skeptikers verneint und als Sätze betrachtet, die sich gegenseitig ausschließen, oder, weil alle Philosophie überhaupt sind, eklektisch nivellirt. Vielmehr werden wir jedes System bejahen als Philosophie auf einer bestimmten Stufe ihrer Entwicklung, verneinen, sofern die Philosophie diese Stufe überwindet und zu einer höhern Form fortschreitet. Wir werden in jedem Systeme die Wahrheit finden auf einer bestimmten Stufe des Bewußtseins, d. h. die Selbsterkenntniß eines bestimmten Zeitalters.

Der denkende Geist wiederholt sich nicht bloß in seinen Schöpfungen, sondern er vermehrt sich, er wächst und nimmt zu von einem Systeme zum andern. Was in diesem Systeme seine höchste Erkenntniß ist, das wird in dem spätern seine Voraussetzung, woraus er neue Schlüsse und damit neue Erkenntnisse entwickelt. Was in dem frühern Systeme bereits an sich als keimender Gedanke enthalten war, das erhebt das spätere in das Bewußtsein: das spätere System ist die Wahrheit des frühern, das frühere ist ein Moment des spätern. So sind z. B. alle griechischen Philosophien Momente des Aristotelischen Systems und dieses die Wahrheit aller früheren.

Jetzt haben wir den richtigen Gesichtspunkt für die Geschichte der Philosophie gefunden. Die Philosophie schreitet durch die Reihe der Systeme fort als eine zusammenhängende Kette von Vernunftschlüssen, und wenn auch die Träger der Philosophie in Individuen, Völkern, Zeiten wechseln, ihre Produkte werden aufbewahrt in dem denkenden Geiste, der aus diesem Reichthum immer neue Schätze

hervorbringt, und was auf dieser Stufe Princip seiner Selbsterkenntniß ist, auf der nächsten herabsetzt zu einem Momente derselben. Die Geschichte der Philosophie ist somit ein System von Systemen, und die wahre Darstellung derselben ist die systematische oder die philosophische. Diese Darstellung läßt die Geschichte der Philosophie erscheinen — nicht wie ein Archiv, erfüllt mit staubigen Zeugnissen und Diplomen der Spekulation: so erschien sie dem Chronisten; — nicht wie einen reichen Bazar, der alles Mögliche zu freier Auswahl bietet: so erschien sie dem Eklektiker; — nicht wie Mausoleum, das die Verwesung beherbergt: so erschien sie dem Skeptiker, — sondern wie ein Pantheon, in welchem der denkende Geist die denkenden Geister zu einer einmüthigen Gemeinde versammelt.

Unser Resultat also ist: die Geschichte der Philosophie *ist eine* philosophische Wissenschaft, und zwar diejenige Wissenschaft, die ihr eigenes Werden in dem Menschengeiste darstellt, die sich selbst aus der Geschichte rechtfertigt und beweist. Wir können in diesem Sinne die Geschichte der Philosophie eine Theodicee der Philosophie nennen, denn es ist die Ordnung der Geschichte, also die Weltordnung selbst, welche sie entwickelt. Wenn nun eine Einleitung in das Studium der Philosophie den Beweis führen soll: daß es dem menschlichen Geiste gebühre zu philosophiren, und daß seine gegenwärtige Selbsterkenntniß ein wohlbegründetes Resultat sei, — so können wir uns getrost der Geschichte der Philosophie überlassen. Denn wir wissen, daß sie nothwendig entspringt aus einem schöpferischen Vermögen des Menschen und daß sie ihre Resultate methodisch hervorbringt.

Nachdem wir so unsere Aufgabe gesichert und aus dem Verhältniß der Geschichte der Philosophie zur Philosophie die Möglichkeit dargethan haben, daß uns die erstere

in die letztere einleiten könne, so bleibt uns noch eine doppelte Frage zu lösen:

Wir haben in der Philosophie die Nothwendigkeit einer Geschichte und einer Entwicklung nachgewiesen. Weil der menschliche Geist überhaupt eine Geschichte hatte, so mußte auch seine Philosophie eine Geschichte haben. Die allgemeine Geschichte des Menschengeistes involvirt die Geschichte der Philosophie. Wir müssen also das Verhältniß der Philosophie zur Geschichte überhaupt auseinandersetzen oder die Bedeutung klar machen, welche die Philosophie in der universalen Entwicklung des Menschengeistes einnimmt.

Dann wird sich ohne Mühe der Punkt feststellen lassen, an dem wir die Geschichte der Philosophie für unsern Zweck aufnehmen wollen.



## Zweite Vorlesung.

### Geschichte und Philosophie in ihrem Verhältniß.

Wir haben erkannt, daß die Philosophie kein geschichtsloses Dasein führt, sondern als ein Erzeugniß des menschlichen Geistes von der Gesammtentwicklung desselben getragen und fortbewegt wird. Wir setzen also Geschichte und Philosophie in einen wesentlichen, innern Zusammenhang, und indem wir die Philosophie als einen Akt in dem Proceß der Geschichte selbst betrachten, so müssen wir zusehen, in welcher Weise die Philosophie den Wechsel des geschichtlichen Daseins begleitet, welche Beziehung sie einnimmt zu den übrigen geschichtlichen Erscheinungen. Die gewöhnliche Vorstellung bemerkt kaum dieses Verhältniß. Im Gegentheil, sie liebt es, sich die Philosophie ganz außerhalb des Zusammenhangs der geschichtlichen Erscheinungen zu denken, als eine müßige Theorie, mit der sich einige Köpfe aus zufälligen Gründen beschäftigen. Der Zufall läßt die philosophischen Systeme entstehen; müßige Spekulanten, deren Zahl glücklicherweise sehr gering ist, nehmen sie auf und pflanzen sie fort, die Geschichte zieht gleichgiltig an ihnen vorüber, ohne sie zu bemerken. So ungefähr entscheidet das gewöhnliche Bewußtsein zwischen der Philosophie und der Geschichte. Die Geschichte nimmt keinen Theil an dem Ursprung und den Wirkungen der Philosophie. —

Es ist allerdings wahr, was uns das gewöhnliche Bewußtsein einwendet: die Philosophie ist Theorie, d. h. sie gehört dem betrachtenden und nicht unmittelbar dem handelnden Geiste an, sie entspringt in wenigen zurückgezogenen Geistern und überzeugt immer nur eine geringe Anzahl. Dagegen die Geschichte handelt und ihre Handlungen entscheiden die Schicksale der Menschheit. Wir wollen uns diesen Gegensatz gefallen lassen; allein wir müssen ihn folgerichtig ausdehnen auf das ganze Reich der Theorie und auf Alles, was einzelne Geister entdecken. Dann, fürchte ich, büßt die Geschichte mehr ein, als die Philosophie. Denn die Wissenschaft überhaupt ist theoretisch und eine Arbeit Einzelner; die Kunstwerke wollen ebenfalls nur betrachtet werden und ihre Schöpfer sind ebenfalls nur einzelne, befähigte Individuen; endlich die Religionen sind auch in einzelnen, großen Gemüthern entsprungen, von denen uns die Geschichte nicht umsonst erzählt, daß sie eine Zeitlang in einsamer Betrachtung gelebt haben. Mit einem Worte, wenn wir den betrachenden und forschenden Geist aus dem geschichtlichen Leben verbannen, wenn wir die einzelne Kraft, ob sie nun Denker, Künstler, Religiöse, Helden bedeutet, ausschließen von dem Gesammtleben des Geschlechtes, so schrumpft uns die Geschichte in einen kleinen Rest zusammen, und an der Stelle des großen und reichen Menschenlebens erhalten wir ein enges und dürftiges Dasein. Die Geschichte verliert ihr bewegendes Princip und kehrt in den Naturzustand zurück, aus dem sie entsprungen ist durch die Kraft und die Erkenntniß des Menschen.

Weil die Philosophie eine theoretische Beschäftigung ist, welche nur Wenige zu den Ihrigen zählt, deßhalb übersieht man den Zusammenhang, der sie mit dem Menschenleben überhaupt verbindet. Man weiß also nicht, daß es einen

Uebergang giebt aus dem betrachtenden Geiste in den handelnden, aus der Theorie in die Praxis; daß das Eigenthum Einzelner sich aufhebt in das Eigenthum Aller. Aber gerade in diesem Uebergange oder in einer solchen Vermittlung besteht das Wesen der Geschichte: sie würde in dem Naturzustande still stehen d. h. gar nicht anfangen, wenn nicht der Geist den Menschen beunruhigte und zur Arbeit und Erkenntniß nöthigte; sie würde in ihren Anfängen Halt machen, wenn nicht die Kraft, welche den Einzelnen auszeichnet, auch die Uebrigen ergriffe und auf diese Weise einen gemeinsamen Fortschritt erzeugte.

Wenn man daher die Philosophie der Geschichte gegenüberstellen will, so darf man diese nicht länger als Entwicklung der Humanität und gemeinsame Geistesarbeit betrachten; man muß dann überhaupt jede verknüpfende Macht, wie Staat, Kunst, Religion aus der Geschichte herausnehmen und nichts übrig lassen, als den natürlichen Lebensgenuß und das nomadisch-zerstreute Dasein. Diesem Leben gegenüber erscheint allerdings die Philosophie als die gefährliche Frucht der Erkenntniß. Wer das Menschenleben nur nach der sinnlichen Seite darstellen und festhalten will, der muß freilich in der Philosophie ein graues Jenseits erblicken. Wer das menschliche Dasein nur wie eine frische grüne Weide genießen will, dem muß „ein Kerl, der spekulirt," freilich wie „ein Thier auf dürrer Heide" erscheinen. So stellt es Mephistopheles im Goethe'schen Faust dem Schüler dar, den er düpiren will, und seine witzigen Aussprüche über die Philosophie haben nicht bloß den Schüler dumm gemacht, sondern es giebt noch heutzutage manchen guten Mann, der aus den Witzen Mephistos seine Argumente gegen die Theorie entlehnt. Mephisto weiß recht wohl, warum er des Lebens grünen Baum und die frische Weide dem schülerhaften Verstande empfiehlt: „Verachte nur

Vernunft und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Kraft, so hab' ich dich schon unbedingt!" Das sagt der Schalk zu sich selbst, und er wird wohl gegen sich ehrlicher sein als gegen den Schüler.

Also der Gegensatz zwischen Philosophie und Geschichte ist ein nichtiger. Wenn die Geschichte das menschliche Wesen aus dem Naturzustande erhebt, und in fortschreitender Bildung entwickelt, so ist darin die Philosophie eben so nöthig als die Kunst, die Religion, das sittliche Gemeinwesen. Und in gewisser Weise *entspricht unter allen diesen Formen die Philosophie am meisten dem Begriff der Geschichte.* Denn das Subjekt, welches sich in der Geschichte entwickelt, ist der *Mensch*, nicht der Einzelne, auch nicht eine Klasse von Menschen, sondern die *Menschheit* ist es, die in dem Wechsel der Individuen und Nationen ihr Wesen entfaltet und fortschreitet. Wo sich also die Menschheit am reinsten und ungetrübtesten darstellt, wo das *allgemeine Wesen* des Menschen am wenigsten gebunden erscheint an das beschränkte Dasein der Individuen und Völker, da können wir sagen, sei auch die Geschichte ihrem Begriffe am nächsten, oder sie bewege sich auf einem Höhepunkte ihrer Entwicklung. Nun aber liegt es schon in der gewöhnlichen Vorstellung, daß die Wahrheit nicht bloß für Einzelne, sondern für *Alle* sei, daß sie kein Monopol bilde, welches nur bevorzugten Köpfen, Ständen oder Völkern gehöre, sondern ohne Ausnahme der Menschheit als solcher. Man würde sich eher die Ungereimtheit gefallen lassen, daß *Staat* und *Kunst* für das Eigenthum Weniger ausgegeben werde, als die *Wahrheit*, und so ist es eines der vernünftigen Vorurtheile geworden, daß man für die Wahrheit *jedem* Menschen eine *Anlage* zutraut, und in ihr die *verknüpfende Macht* der *Menschheit* überhaupt voraussetzt.

Ist aber die Wahrheit unter allen menschlichen Tendenzen die höchste und am meisten menschliche, so ist auch die Liebe zur Wahrheit unter allen Neigungen die menschlichste, unter allen Gemüthsbewegungen die höchste. Deßhalb werden wir sagen: wenn die Philosophie in der Geschichte Raum gewinnt, so hat die Geschichte einen Höhepunkt der Humanität erreicht; in solchen Augenblicken überwindet der Genius der Geschichte oder die Menschheit die partikularen Beschränkungen, und spricht in der klaren Form der Erkenntniß ihr universales Wesen aus. Also in der Philosophie erscheint der Mensch als allgemeines Wesen, nicht in der besondern Eigenthümlichkeit, wie ihn die Geschichte auf diesem Boden und unter diesem bestimmten Volke hervorgehen läßt, d. h. nicht als Produkt der Geschichte, sondern der Mensch als der αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος, welcher die Gattung und das Wesen Aller bedeutet, d. h. als Subjekt der Geschichte. Denn das Subjekt der Geschichte ist der Mensch oder die Menschheit. Diese Wahrheit erscheint in der Philosophie auf das Deutlichste und Klarste, weil sie gedacht wird. Deßhalb ist die Philosophie nicht ein vereinzeltes Produkt dieses Kopfes und dieser Nation, sondern sie gehört allen denkenden Wesen und ist mehr als Kunst und Staat eine verknüpfende Macht für Alle.

Diese Universalität der Philosophie enthält die Bedeutung, welche sie in der Geschichte hat, und die Macht, welche sie ausübt. Sie ist universell dem Inhalte nach, indem sie sich auf das universelle Wesen des Menschen, d. h. auf den Menschen als Weltwesen richtet; sie ist universell der Form nach, indem sie sich denkend darauf richtet und so alle denkenden Wesen, d. h. die Menschen überhaupt in der Erkenntniß verbindet. Es könnte paradox scheinen, daß ich die Philosophie, welche gewöhnlich als eine so abgelegene Sache

betrachtet wird, jetzt dargestellt habe als die größte Vermittlerin der Menschen, daß sie, die doch immer nur auf wenigen Köpfen beruht, eine universelle Ausdehnung gewinnen soll, daß die Macht der Erkenntniß, welche geräuschlos und unbemerkt entsteht, eine geschichtliche Tragweite besitzt, die in die entferntesten Zeiten und Geschlechter fortwirkt.

Indessen unser eigenes Beispiel kann uns über die Wahrheit meiner Behauptung belehren. Beobachten wir uns selbst, in welcher Form wir uns am ersten eine fremde Welt, wie z. B. das Alterthum aneignen. Die Philosophie, die Kunstwerke, die Staaten, die Religionen des Alterthums sind untergegangen. Es ist die mühsame Forschung eines spätern Zeitalters gewesen, welche diese vergangenen Größen geistig wieder erneuert hat. Wir kennen die Produkte des Alterthums, so weit sie aus dem Schiffbruch erhalten und aus dem Schutte ihrer Welt wieder zu Tage gefördert worden sind. Und nun prüfen wir uns einmal, in welche Werke des Alterthums wir uns am ersten hineinleben, mit welchen Größen des Alterthums wir am ersten eine wahlverwandte Gemüthsbewegung eingehen. Verstehen Sie mich richtig. Ich spreche hier nicht von den Schwierigkeiten der Forschung, sondern von den Schwierigkeiten des Verständnisses. Ich meine nicht das äußerliche, sondern das innere Verstehen, das nur möglich ist, wenn gleiche Vermögen in verschiedenen Gemüthern wirken. Eine solche Uebereinstimmung, die sich auf ein verwandtes Spiel der Kräfte gründet, nenne ich Congenialität. Wo ist nun unsere Geistesverfassung der antiken am congenialsten? Welche Schöpfungen des Alterthums stehen uns innerlich am nächsten? Was können wir eher verstehen und in uns selbst nachbilden, die Phantasie eines Homer, oder die Dialektik eines Plato? die Götterwelt der griechischen Religion



oder die Ideenwelt der griechischen Philosophie? eine Statue des Phidias oder einen Begriff des Aristoteles? welcher Staat ist uns lebhafter gegenwärtig: der Staat, den die Athener gelebt, oder der Staat, den Plato gedacht hat? — Man braucht sich diese Frage nur vorzulegen, um sogleich zu erkennen, wie viel näher unserem Verständnisse die philosophischen Produkte des Alterthums sind, als die künstlerischen, sittlichen, religiösen.

Woher diese Erscheinung? Weil der Staat, die Religion, die Kunst an das nationale Element des griechischen Lebens geknüpft sind, so sehr sie dasselbe auch verklären und ästhetisch erheben. Dagegen die Philosophie überschreitet die nationale Schranke; man kann innerhalb eines Volkes Glauben und Sitten empfangen, die Wahrheit liegt jenseits des nationalen Bewußtseins, sie wird in dem denkenden Geiste geboren, der nicht das Eigenthum einer Nation, sondern das Wesen des Menschen ist. Dieser universelle, allgemein menschliche, wenn Sie wollen, kosmopolitische Charakter ist es, der uns die Philosophie des Alterthums näher bringt, als dessen Kunstwerke, Religionen, Staaten. Die nationale Eigenthümlichkeit, welche die letzteren charakterisirt, ist es, die sie aus unserer innern Gesichtsweite entfernt. Wir können uns entschließen zu denken, und wir werden die Geistesverfassung eines Plato und Aristoteles berühren, wenn wir sie nicht durchdringen, aber wir können uns nicht in die ganze natürliche und sittliche Eigenthümlichkeit des griechischen Lebens zurückversetzen. Wir können mit den Griechen denken, aber nicht mit ihnen empfinden. Dem nationalen Griechen sind seine Philosophen schwieriger gewesen, als seine Dichter und Bildhauer, als seine Götter und Staaten Die Theater und Tempel waren reicher besucht, als die Gärten der Akademie. Und dasselbe, was dem Griechen seine Philosophie schwierig machte,

läßt sie uns leichter werden; was dem Griechen seine Religion leicht und mühelos aufschließt, dasselbe ist für uns das räthselhafte Etwas, das wir niemals ganz überwinden.

Daher kommt es auch, daß eine Zeit, welche dem sinnlich-geistigen Alterthum auf das Schroffste entgegensteht, das katholische Christenthum des Mittelalters die Kunstwerke des Alterthums zertrümmert, die Religionen desselben verabscheut, die Tugenden seiner Helden als glänzende Laster verdammt, — dennoch unter dem Einflusse der größten Philosophen jener Welt, gleichsam unter der Anterschaft Plato's und Aristoteles, seine spirituelle Entwicklung unternimmt.

Es giebt kaum einen größern Beweis für die Universalität der Philosophie, als daß sich das christliche Mittelalter durch arabische Exegeten in die griechische Weltweisheit einführen ließ. So überwindet die Philosophie durch ihre rein menschliche Originalität zwei diametral entgegengesetzte und fanatisch erregte Weltanschauungen.

Dieser universelle Charakter der Philosophie bedingt ihre mächtige geschichtliche Tragweite, diese Eigenthümlichkeit des philosophischen Geistes gewinnt ihm, wenn er auftritt, immer nur Wenige, aber weiterhin dienen ihm die künftigen Zeitalter und Jahrhunderte entwickeln sich unter seinem Einfluß. In der Philosophie wird die Geschichte wirklich universal: darum verschwindet sie hier dem beschränkten Sinn, der in dem natürlichen Lebensgenuß und in dem gewohnten Kreise der Sitte und des Glaubens befangen ist und erhebt sich über die natürliche und nationale Schranke. Darum erscheint die Philosophie ihren jedesmaligen Zeitgenossen abstrakt und schwierig, dagegen der entwickelten Nachwelt unter allen Werken der Vergangenheit am verständlichsten und klarsten. Es ist daher ein Argument, welches in der That nur drei Schritte weit gehen kann, wenn die Gegner der Philosophie ihr die

:inorität der Köpfe vorwerfen, auf der sie beruht.
ie Minorität, welche sie zählt, enthält die Anfänge ihrer
itwicklung, charakterisirt ihr erstes Auftreten in der Geschichte;
ß es aber Köpfe sind, auf denen sie ruht, nicht die ver-
orrenen, sondern die eminenten Gemüther, das verbürgt
r die Zukunft.

Aus dem Gesagten ist uns klar geworden, in welchem
erhältnisse die Philosophie zur Geschichte steht, welche
edeutung sie einnimmt in dem Gesammtleben der Menschen.

Wir sagten, die Philosophie bringe den wahren Men-
hen oder den Menschen als Weltwesen zum Vorschein und
ar auf das Deutlichste und Klarste, weil sie ihn denke. Wir
rden die Philosophie, sofern sie das Weltwesen zu ihrem
egenstande hat, Weltweisheit, — sofern dieses Welt-
esen den wahren Menschen bedeutet, Selbsterkenntniß
nnen.

Wie verhält sich also die Weltweisheit zur
eltgeschichte? Wir können mit der Parallele antworten:
ie unsere Selbsterkenntniß zu unserem Leben.

Lassen Sie mich dieses Verhältniß gleichsam mikroskopisch
dem eigenen Dasein untersuchen und dann auf dem Wege
r Analogie in die weltgeschichtliche Entwicklung zurückgehen.

Wie Philosophie und Geschichte in dem gewöhnlichen Be-
ußtsein einander entgegengesetzt werden, eben so sollen sich
ch der gewöhnlichen Vorstellung Erkenntniß und Leben
dem einzelnen Menschen widersprechen. Und man darf sich
oß an die bekannte Erzählung von dem Apfel im Paradiese
innern, um für das Leben und gegen die Erkenntniß eine
rt religiöser Parthei zu ergreifen. An dem Baum der Er-
enntniß reift die verbotene Frucht und der Genuß desselben
rbannt den Schuldigen aus dem blühenden Garten des
bens.

Es ist richtig, daß man in dem Leben den Akt der Erkenntniß als eine entscheidende Wendung betrachtet; es ist falsch, wenn man daraus einen Gegensatz macht und zwischen beide den Cherub mit dem flammenden Schwerte stellt. Lösen wir einmal die Voraussetzungen auf, welche der Akt der Selbsterkenntniß in sich begreift, so werden wir vollkommen einsehen, welches Moment die Selbsterkenntniß in unserem Leben bildet.

Was liegt in dem Akte der Selbsterkenntniß? Wir verlassen die Außenwelt, welche uns einnahm, und beschäftigen uns mit uns selbst. Es ist das eigene Leben, das wir uns gegenständlich machen, und indem wir ihm betrachtend gegenübertreten, so werden wir uns selbst zur Erscheinung, so fallen wir nicht mehr mit unserem bisherigen Dasein zusammen, sondern schweben darüber, wie das Auge des Künstlers über dem entwickelten Werke.

Das Auge des Künstlers, der in die unmittelbare Arbeit des Werkes versenkt ist, sieht anders als das Auge des prüfenden Künstlers, der das Werkzeug niederlegt, von seiner Arbeit zurücktritt und aus einem günstigen Gesichtspunkt das Ganze überschaut. Er betrachtet das eigene Werk wie das eines Andern, und in der fernen Betrachtung wird es ihm zum erkennbaren und übersichtlichen Gegenstande. Jetzt entdeckt er mit einem Male Mängel, die ihm bisher verborgen waren: hier erscheint eine Disharmonie in den Theilen, dort überwuchert ein Glied das ebenmäßige Ganze. In der günstigen Beleuchtung, die er wählt, sieht er jetzt, wie das eine mit dem andern übereinstimmt, und vernimmt deutlich den Mißklang, der die Harmonie der Theile stört.

Was wird der Künstler thun? Etwa dem Kunstwerk entsagen, weil es noch nicht vollendet ist, weil ihm Vieles mißlungen erscheint? Oder nicht vielmehr das Werkzeug von

Neuem ergreifen und nach der richtigen Idee, die er im Augenblick der Prüfung empfangen, jetzt richtiger und besser arbeiten? — Lassen wir das Bild! Der Künstler sind Wir, — das Kunstwerk bedeutet unser Leben, — das prüfende Künstlerauge, das über dem Werke schwebt, ist die Selbsterkenntniß, die das Leben unterbricht.

Wir ziehen uns aus dem Dasein, das wir bis jetzt gelebt haben, wie der Künstler aus seinem Werke zurück; wir entfernen uns davon bis auf einen Punkt, wo wir uns selbst zum übersichtlichen Gegenstande werden. Wir treten damit aus dem bisherigen Lebenskreise heraus und wir werden nie wieder in die Verfassung desselben zurücktreten. Wir haben uns selbst nicht vollständig befriedigt, als wir in ihm lebten, deßhalb haben wir ihn verlassen. Hierin liegt das erste Moment der Selbsterkenntniß. Sie setzt eine Nichtbefriedigung mit dem unmittelbaren Leben voraus, und negirt also das lebendige Interesse, welches sich nach Außen richtet und in die Außenwelt oder in das äußere Leben aufgeht. Dieses Moment bildet die negative Seite der Selbsterkenntniß. Diese negative Seite haben diejenigen im Sinne, welche von dem Gegensatz der Erkenntniß und des Lebens sprechen. Allein um dem negativen Merkmale gleich das positive hinzuzufügen — die Erkenntniß, indem sie das frühere Interesse unseres Lebens aufhebt oder vergehen läßt, begründet zugleich ein neues Interesse am Leben. Wie der Künstler, nachdem er sein Werk überschaut und geprüft hat, dasselbe in besserer Weise fortsetzt, so kehren wir aus dem Akte der Selbsterkenntniß in das Leben zurück, um es mit erneutem Muthe und nach einem bessern Ideale zu führen.

So ist also die Selbsterkenntniß innerhalb des Lebens derjenige Moment, welcher die eine Periode desselben

abschließt und zugleich eine neue aufschließt; einen Lebenskreis auflöst und ihn dadurch zur Vergangenheit herabsetzt; einen neuen begründet und dadurch die Zukunft eröffnet. Ein solcher Moment aber, welcher eine Periode in eine neue hinüberführt und also einen Umschwung der Entwicklung enthält, die eigentliche Krisis des Fortschritts bedeutet, bildet einen Wendepunkt oder eine Epoche des Lebens.

Ein Leben, welches nicht bis zur Selbsterkenntniß fortschreitet, hat keine Epochen, also auch keine Perioden; es mangelt ihm das rüstige Streben, welches die menschliche Entwicklung vorwärts drängt und über jeden bestimmten Kreis hinausführt; ein solches Leben hat keine geistige, sondern nur eine natürliche Entwicklung; es kann sich nicht verjüngen, weil es sich nicht erneuern kann: es kann daher bloß altern.

Die Selbsterkenntniß macht Epoche in dem menschlichen Leben. Spinoza hat gesagt: wir befreien uns von der Leidenschaft, indem wir sie denken. Die Leidenschaft hört auf, ein Affekt unseres Wesens zu sein, indem sie ein Gegenstand für dasselbe wird; wir hören auf, sie zu empfinden, indem wir anfangen, sie zu betrachten. Darin liegt die ganze Bedeutung der Selbsterkenntniß, die Krisis, welche sie in unserm Leben bewirkt.

Sie befreit uns, denn sie stellt die Macht, unter der wir gelebt haben, als ein Objekt uns gegenüber. Wir sind dieser Macht nicht mehr unterthan, sondern wir haben uns denkend über sie erhoben. So enthält sie die Krisis, in welcher die Gegenwart sich von der Vergangenheit scheidet. Eine Lebensperiode ist vergangen, so bald wir sie denkend durchwandern. Unser Selbstgefühl widerstrebt dem Lebenskreise, in dem es bisher sich bewegt hat; aus diesem Gefühle der Nichtbefriedigung entspringt der Gedanke. Dies ist die negative und verzehrende Macht der Erkenntniß.



In dem Denken vergeht die Unmittelbarkeit des Lebens, wie in der Gegenwart die Vergangenheit erlischt.

Die Selbsterkenntniß verwandelt das Leben in Gedanke, das Erlebte tritt mir als Erkanntes gegenüber, die Vergangenheit wird zur gedachten Gegenwart. So entwirft die Selbsterkenntniß das ideale und begriffene Gegenbild des bisherigen Lebens. Sie stellt mir im Zusammenhange dar, was ich bin, und so enthüllt sie mir die geheime Macht, welche in allen Aeußerungen, in allen mannigfaltigen Erscheinungen des Lebens die verknüpfende und treibende Einheit war. Dies ist der positive Inhalt der jedesmaligen Selbsterkenntniß, die eigentliche Gegenwart derselben. Aber diese Gegenwart weist über sich hinaus. Die Form der Erkenntniß enthält mein Wesen in seinem universellen Zusammenhange und seiner ursprünglichen Reinheit. So giebt sie mir nicht bloß das ideale Gegenbild des bisherigen Lebens, sondern zugleich das Modell für ein neues und wird in dieser Gestalt die Grundlage für eine neue Lebensperiode, oder die Begründerin der Zukunft.

Diese Akte der Selbsterkenntniß sind in unserm Leben, was die Monologe in einem Drama. Die Handlung zieht sich aus dem bewegten Schauplatz der Außenwelt in das Menschengemüth zurück, und hier löst und schürzt sie unsichtbar ihre Knoten. Sie werden mir an Ihrem eigenen Beispiele bewähren können, was ich im Allgemeinen dargethan habe; denn Sie sind wohl Alle durch eine Epoche des Lebens, durch eine solche bewußte Krisis der Entwicklung schon einmal hindurchgegangen. Nach dem unbefangenen Genuß der Kindheit und den Spielen des Knaben pflegt das Jünglingsalter mit seiner beweglichen Phantasie und seinem ungeduldigen Streben das Leben bis zu einem Punkte zu vergeistigen, wo es den Gedanken

entbindet und zum ersten Male sich in ernster Selbsterkenntniß klar zu werden sucht. Mit einem Male entfremden Sie sich Ihrem bisherigen Leben; Sie betrachten und beurtheilen Ihre Vergangenheit, und der Gedanke, den Sie über sich selbst gewinnen, wird unmittelbar zu einem Plan für die Zukunft. Da haben Sie die Selbsterkenntniß nach den drei Momenten, die wir entwickelt haben: nach ihrem Ursprung, ihrem Inhalt und ihrer Wirkung.

Sie entspringt aus dem Leben, indem der Mensch eine Periode desselben verläßt, sie umfaßt und begreift den ganzen Inhalt dieser Periode, und endlich begründet sie eine neue Lebensperiode, die sie mit dem höhern Bewußtsein begleitet.

Das ist der Zusammenhang von Leben und Erkenntniß; wir haben gesehen, wie nur in diesem Zusammenhange das Leben aus einem regellosen Chaos sich zur Gestalt und Ordnung erhebt, und nur wennsich das Leben mit der Erkenntniß verbindet, kann es die Stufen einer fortschreitenden Entwicklung durchlaufen. Um die Sache in einem Bilde zu verdeutlichen: Der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntniß haben gemeinsame Wurzel, aber sie haben verschiedene Jahreszeiten. Wenn die Blüthe an dem Baume des Lebens welk wird, reift die Frucht an dem Baume der Erkenntniß, und das Samenkorn dieser Frucht treibt neue Blüthen an dem Baume des Lebens.

Wir kehren aus dem Einzelleben in das Gesammtleben zurück und bestimmen jetzt das Verhältniß der Weltgeschichte zur Weltweisheit. Die Weltweisheit ist die Selbsterkenntniß der Geschichte, d. h. des Menschengeistes, der sich in der Geschichte entwickelt. Wir werden daher der Philosophie dieselbe Bedeutung in der Geschichte geben, die wir an der Selbsterkenntniß in dem Leben dargestellt haben. Sie ist der entscheidende Wendepunkt, in welchem ein Zeit-



alter erlischt und ein neues aufgeht, sie entscheidet die Weltalter der Geschichte, und so begleitet sie nicht bloß den Wechsel des geschichtlichen Daseins, sondern sie leitet ihn und ist selbst die höchste Bildnerin der geschichtlichen Entwicklung.

Ich werde jetzt den Begriff der Geschichte näher erörtern und dann aus diesem Gesichtspunkte die Entwicklung der Philosophie bestimmen.

Es hat in der That der menschliche Geist keinen größern Beweis von dem Vertrauen geben können, welches er auf seine Denkkraft setzt, als das Unternehmen, die Geschichte zu begreifen und das Riesenwerk der Zeiten denkend zu bewältigen. In einer wogenden Fülle von Erscheinungen, welche räumlich und zeitlich ganz verschiedene Gebiete einnehmen, sucht er die verknüpfende Macht und die wesentliche Einheit zu entdecken. Auf der einen Seite erblicken wir in den geschichtlichen Erscheinungen die größte Verschiedenheit: es sind Staaten, Religionen, Künste, Wissenschaften, in denen das geschichtliche Werk sich entfaltet und fortbewegt. Auf der andern Seite sind die Träger dieses Werkes die Völker, welche verschiedene Räume der Erde und verschiedene Zeiten der Geschichte einnehmen. So zerfällt die Geschichte sowohl nach ihrer objektiven, als nach ihrer subjektiven Seite in eine Menge disparater Erscheinungen, und wir müssen hier Einheit und Zusammenhang finden, um zu einem Begriffe der Geschichte selbst zu gelangen.

Nur wie im Vorübergehen will ich Ihnen die Probleme andeuten, mit welchen eine Philosophie der Geschichte sich ausführlicher zu beschäftigen hat.

Wir müssen den Zusammenhang und die verknüpfende Einheit entdecken in dem Wechsel philosophischer Systeme, Religionen, Künste, Staaten.

Wir müssen eben so in den Subjekten dieser verschiedenen

Entwicklungsreihen, d. h. in Philosophie, Religion, Kunst, Staat den Zusammenhang und die verknüpfende Einheit darstellen.

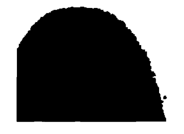
Wenn es dort Philosophie, Religion, Kunst und Staat ist, die sich in einer Reihe geschichtlicher Erscheinungen stufenweise entwickeln, so ist das gemeinsame Wesen in Philosophie, Religion, Kunst und Staat der Mensch, und in dem Wesen des Menschen finden diese verschiedenen Darstellungsweisen ihren Ursprung und ihren Zusammenhang. Wir werden demnach den Begriff der Geschichte einfach so darstellen:

Der Menschengeist erscheint in Nationen und Individuen, welche in dem Wechsel der Zeit entstehen und vergehen.

Er macht sich als deren verknüpfende Macht und Einheit geltend und zwar als gemeinsamer Glaube in der Religion, als gemeinsames Gesetz im Staat, als gemeinsame Erkenntniß in der Kunst, als gemeinsames Ideal in der Philosophie.

In diesem Zusammenhange von Religion, Staat, Kunst, Philosophie offenbart sich der Menschengeist auf einer bestimmten Stufe seiner Entwicklung. Diese Entwicklung des Menschengeistes ist der bloß natürlichen Entwicklung des Menschen oder dem Naturzustande gegenüber die Bildung überhaupt, und der Zusammenhang, in welchem Religion, Staat, Kunst, Philosophie das menschliche Wesen darstellen, bezeichnet ein System der Bildung oder ein Cultursystem.

Wenn uns nun die Weltgeschichte eine Reihenfolge solcher Cultursysteme zeigt, so ist es die Aufgabe des philosophischen Geistes, in diesen Cultursystemen die einmüthige Entwicklung zu erkennen. Also der Menschengeist, der sein Wesen, d. h. das System seiner Vermögen in einer Stufenreihe von Cultursystemen objektiv, in einer analogen Stufenreihe von Völkern subjektiv entwickelt: das ist der einfache



und klare Begriff der Geschichte. Erst wenn ein solches Cultursystem vollkommen ausgearbeitet ist, hat sich ein Weltalter vollendet und der Menschengeist eine Stufe seiner Entwicklung überwunden. Mit einem höhern Bewußtsein über sich selbst erhebt er sich auf eine höhere Stufe der Entwicklung und prägt sein Wesen in neuen Religionen, Staaten, Kunstwerken, Philosophien aus, d. h. in einem neuen Cultursysteme, das er wiederum auslebt und überwindet, wenn es nicht die letzte Lösung seines Wesens, die entsprechende Darstellung seiner selbst ist. Daraus würde folgen: der Zweck der Geschichte ist ein Cultursystem, welches das menschliche Wesen rein und ungetrübt darstellt und insofern zusammenfällt mit der wahren Menschennatur. Jeder Fortschritt, welchen die Geschichte macht, ist eine Annäherung an diesen idealen Zustand, in welchem der Menschengeist in den Genuß und die Erkenntniß seines Wesens vollkommen eingesetzt ist. In diesem Cultursysteme wäre Nichts mehr vorhanden, welches den Menschengeist als eine fremde und feindselige Macht unterdrückte; jede Entfremdung und Entäußerung desselben wäre aufgehoben, und in der deutlichen Darstellung seines Wesens wäre der Menschengeist vollkommen bei sich selbst. Dieses Beisichselbstsein nenne ich die Freiheit und in diesem Sinne begriefen wir die Geschichte als den großen Befreiungsproceß des Menschengeistes, oder um das berühmte Hegel'sche Wort zu wiederholen: „als den Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit."

Es versteht sich von selbst, daß ich hier unter Freiheit nicht bloß eine Art derselben, etwa nur deren politisches Dasein, verstehe, sondern den Gattungsbegriff des Menschen selbst, indem es ihm gebührt, Alles, was er ist, durch sich selbst zu sein und in der Darstellung seines Wesens nicht instinktartig, sondern als bewußter Gesetzgeber zu

Entwicklungsreihen, d. h. in Philosophie, Religion, Kunst, Staat den Zusammenhang und die verknüpfende Einheit darstellen.

Wenn es dort Philosophie, Religion, Kunst und Staat ist, die sich in einer Reihe geschichtlicher Erscheinungen stufenweise entwickeln, so ist das gemeinsame Wesen in Philosophie, Religion, Kunst und Staat der Mensch, und in dem Wesen des Menschen finden diese verschiedenen Darstellungsweisen ihren Ursprung und ihren Zusammenhang. Wir werden demnach den Begriff der Geschichte einfach so darstellen:

Der Menschengeist erscheint in Nationen und Individuen, welche in dem Wechsel der Zeit entstehen und vergehen.

Er macht sich als deren verknüpfende Macht und Einheit geltend und zwar als gemeinsamer Glaube in der Religion, als gemeinsames Gesetz im Staat, als gemeinsame Erkenntniß in der Kunst, als gemeinsames Ideal in der Philosophie.

In diesem Zusammenhange von Religion, Staat, Kunst, Philosophie offenbart sich der Menschengeist auf einer bestimmten Stufe seiner Entwicklung. Diese Entwicklung des Menschengeistes ist der bloß natürlichen Entwicklung des Menschen oder dem Naturzustande gegenüber die Bildung überhaupt, und der Zusammenhang, in welchem Religion, Staat, Kunst, Philosophie das menschliche Wesen darstellen, bezeichnet ein System der Bildung oder ein Cultursystem.

Wenn uns nun die Weltgeschichte eine Reihenfolge solcher Cultursysteme zeigt, so ist es die Aufgabe des philosophischen Geistes, in diesen Cultursystemen die einmüthige Entwicklung zu erkennen. Also der Menschengeist, der sein Wesen, d. h. das System seiner Vermögen in einer Stufenreihe von Cultursystemen objektiv, in einer analogen Stufenreihe von Völkern subjektiv entwickelt: das ist der einfache

sogleich deutlicher ausführen werde, einige wichtige Folgerungen ziehen.

Wenn die Philosophie ein Stadium der menschlichen Bildung abschließt, so ist sie durch einen großen Culturproceß vorbereitet, sie setzt ihn voraus und tritt daher nicht zufällig und ohne Weiteres auf, sondern um mich eines biblischen Ausdrucks zu bedienen — sie erscheint, wenn die Zeiten erfüllt sind. Das menschliche Leben muß sittlich, künstlerisch, religiös ausgebildet sein, damit es philosophisch werden könne. Der geschichtliche Zeitpunkt, in welchem die Philosophie erscheint, ist also vollkommen bestimmt, und wenn ich die Erkenntniß mit einer Frucht verglichen habe, so durchläuft die Geschichte den Prozeß der Jahreszeiten, welche sie zeitigen.

Daraus folgt, daß die Philosophie, weil sie einen Bildungskreis beschließt, immer erst spät hervortritt und also in ihrem Entwicklungsgange langsam fortschreitet, denn die Menschheit braucht Zeit, um sich zu bilden. —

Ich werde Ihnen zunächst die geschichtlichen Zeitpunkte deutlicher zeichnen, in welchen die Philosophie erscheint, und dann ihren geschichtlichen Entwicklungsgang in seinen Umrissen entwerfen.



handeln. Deßhalb nimmt Hegel mit Recht in seinen Begriff der Geschichte das Element des Bewußtseins auf und erklärt die Geschichte als den Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit. Denn auch der Naturkörper handelt und gehorcht einem immanenten Gesetze, wir nennen ihn aber unfrei, weil er es bewußtlos ausführt und seinem Gesetze als einer blinden Nothwendigkeit unterworfen ist. Dagegen den Menschen nennen wir frei, nicht weil er ein gesetzloses, rein willkürliches Wesen ist, sondern weil er sein nothwendiges Wesen erkennt, weil er sich selbst weiß und also die blinde Nothwendigkeit aufhebt zum bewußten und eigenen Gesetze. So fällt die Freiheit zusammen mit dem Wissen, denn das Wissen ist die eigentliche Form der menschlichen Autonomie. Darum ist es sehr richtig, wenn Hegel sagt: der Mensch ist nur das, als was er sich weiß, und nur diejenigen sind frei, die sich frei wissen. Nicht die Sklavenkette macht unfrei, sondern das sklavische Bewußtsein.

Es ist also das Wissen und die Selbsterkenntniß, wodurch sich der Menschengeist am gründlichsten befreit, und so ist es die Philosophie, welche die letzte Hand an ein Cultursystem legt und es in demselben Momente zugleich begreift und auflöst; so sind es die Philosophien, in welchen der Menschengeist seine Epochen macht und seine Culturkrisen vollendet.

Es wir Ihnen jetzt klar werden, nach welchen Voraussetzungen, und in welchen Zeitpunkten die Philosophie auftritt. Sie ist die letzte Hand, welche der Menschengeist an ein Cultursystem legt, und wenn wir ein Cultursystem oder ein Zeitalter mit einer Bildsäule vergleichen wollen, so bildet darin die Philosophie das sinnende Auge, welches nach Innen schaut.

In den Philosophien culminiren also die Cultursysteme. Lassen Sie mich aus diesem Satze, den ich

sogleich deutlicher ausführen werde, einige wichtige Folgerungen ziehen.

Wenn die Philosophie ein Stadium der menschlichen Bildung abschließt, so ist sie durch einen großen Culturproceß vorbereitet, sie setzt ihn voraus und tritt daher nicht zufällig und ohne Weiteres auf, sondern um mich eines biblischen Ausdrucks zu bedienen — sie erscheint, wenn die Zeiten erfüllt sind. Das menschliche Leben muß sittlich, künstlerisch, religiös ausgebildet sein, damit es philosophisch werden könne. Der geschichtliche Zeitpunkt, in welchem die Philosophie erscheint, ist also vollkommen bestimmt, und wenn ich die Erkenntniß mit einer Frucht verglichen habe, so durchläuft die Geschichte den Prozeß der Jahreszeiten, welche sie zeitigen.

Daraus folgt, daß die Philosophie, weil sie einen Bildungskreis beschließt, immer erst spät hervortritt und also in ihrem Entwicklungsgange langsam fortschreitet, denn die Menschheit braucht Zeit, um sich zu bilden. —

Ich werde Ihnen zunächst die geschichtlichen Zeitpunkte deutlicher zeichnen, in welchen die Philosophie erscheint, und dann ihren geschichtlichen Entwicklungsgang in seinen Umrissen entwerfen.



## Dritte Vorlesung.

### Der Ursprung der Philosophie in der Geschichte und die kritische Bedeutung ihrer Epoche.

Lassen Sie uns den Punkt genau bestimmen, zu dem uns unsere bisherigen Untersuchungen geführt haben. Wir suchen die Philosophie und finden sie in der Geschichte der Philosophie. Denn die Philosophie ist nichts Fertiges, sondern sie entwickelt sich. Indem wir uns den Begriff der Philosophie analysirten, so entdeckten wir darin das Princip des Fortschritts oder das Vermögen der Entwicklung. Sie war das Streben nach Wahrheit. Wo aber Streben ist, da ist offenbar Leben und Entwicklung. Die Wahrheit war näher die Selbsterkenntniß. Wo aber Selbst ist, da ist ebenfalls Leben und Entwicklung. Also ist die Philosophie nach Inhalt und Form in einer Entwicklung oder Geschichte begriffen; sie ist nur anzutreffen in dieser Entwicklung, sie ist nur festzuhalten in dem letzten Stadium derselben. Für uns ist dieses letzte Stadium die Gegenwart. Die Geschichte der Philosophie weist uns aber hinüber in die Geschichte überhaupt; wir mußten daher in dem Verhältniß der Geschichte und Philosophie den Exponenten aufsuchen.

Die Philosophie ist die Selbsterkenntniß der Geschichte. Daher verhält sie sich zur Geschichte, wie unsere Selbsterkenntniß zu unserm Leben. Wir gingen auf

diese Analogie ein, und in der Betrachtung des eigenen Daseins entdeckten wir die Selbsterkenntniß als den höchsten Moment des Lebens oder als eine Epoche unserer Entwicklung. Sie ist der wirklich kritische Augenblick, in dem sich das Leben durch den Begriff läutert und also in einer reineren und höheren Form fortsetzt. Sie ist negativ auflösend in Beziehung auf die Vergangenheit; sie ist positiv bildend in Beziehung auf die Zukunft. Dieselbe Macht, welche die Erkenntniß in dem Leben hat, wird, wenn unsere Analogie richtig ist, die Philosophie in der Geschichte ausüben.

Wir untersuchten den Begriff der Geschichte. Sie ist die universelle Entwicklung des Menschen, des ganzen Menschen, denn der ganze Mensch ist eine Totalität von Anlagen, ein System von Vermögen. Die wahre Darstellung des Menschen ist daher ein System der Bildung oder ein Culturſystem: der Zusammenhang von Staat, Religion, Kunst und Wissenschaft.

Die Geschichte stellt uns eine Reihe solcher Culturſysteme dar, die auf einander folgen in stufenmäßiger Entwicklung, so daß die niedere Cultur die höhere aus sich erzeugt, die höhere immer die niedere voraussetzt. So erzeugen die orientalischen Culturſysteme das griechische und dieses das römische. Die Culturſysteme der alten Welt entbinden das christlich-germanische und innerhalb dieses entsteht aus dem katholisch-christlichen das protestantisch-moderne. Untersuchen wir aber weiter, welche Macht ein solches System der menschlichen Bildung auflöst und überwindet, so ist es der denkende und begreifende Menschengeist, der diesen Uebergang vermittelt. Es ist die universelle Selbsterkenntniß, der gegenüber ein beschränktes Culturſystem nicht Stich hält, also es ist die Philosophie, welche die Epochen oder Culturkrisen der Menschheit bezeichnet.

So ergiebt sich uns der Ursprung der Philosophie in ihrem geschichtlichen Zusammenhange. Sie setzt ein Cultursystem voraus, also ist ihr Ursprung bedingt; sie tritt in demselben zuletzt hervor, also erscheint sie spät und schreitet langsam weiter.

So weit war unsere Untersuchung gediehen; und ich habe Ihnen jetzt die geschichtlichen Zeitpunkte deutlich zu zeichnen, in welchen die Philosophie erscheint, und ihren geschichtlichen Entwicklungsgang in seinen Umrissen darzuthun. —

Eine sehr einfache Betrachtung kann uns vielleicht a priori belehren über die Epochen, in welchen die Philosophie auftritt. Ich möchte Ihnen auf diese Weise den geschichtlichen Ursprung der Philosophie von Innen heraus enthüllen und darthun, in welcher Gemüthsverfassung die Geschichte sich zur denkenden Weltbetrachtung erhebt. Sie werden mir beistimmen, daß Zweierlei nöthig sei, damit die Philosophie in uns entstehe und Raum gewinne: einmal die Kraft des Denkens, denn ohne diese können wir nicht philosophiren; dann das Bedürfniß der Erkenntniß, denn ohne dieses werden wir nicht philosophiren. In der Kraft liegt das Vermögen, in dem Bedürfniß der Trieb. Ohne die Kraft können wir nicht, ohne den Trieb wollen wir nicht. Die Kraft des Denkens ermöglicht die Philosophie; das Bedürfniß und der Trieb nach Erkenntniß verwirklicht sie. Wir können also sagen: das Vermögen des Denkens muß frei geworden sein, — das ist die Bedingung für die Möglichkeit der Philosophie; das Bedürfniß der Erkenntniß muß eingetreten sein, — das ist die Bedingung für die Wirklichkeit der Philosophie.

Man kann recht wohl eine Kraft haben, ohne sie zu brauchen. Die meisten Menschen können denken; die Wenigsten wollen

denken. Was sich im Denken erreichen läßt, die Erkenntniß reizt sie nicht, weil sie kein Bedürfniß darnach empfinden. Daher fällt es ihnen nicht ein zu philosophiren.

Also die Kraft und das Bedürfniß zu denken müssen zusammenkommen, damit das Denken zur wirklichen Arbeit werde, oder damit in dem menschlichen Gemüthe die Philosophie entstehe.

Auf welchen Voraussetzungen beruht die Kraft nnd das Vermögen zu denken? — Wie weit muß die menschliche Entwicklung gediehen sein, um diese Kraft zu entbinden? Wenn das Denken die höchste menschliche Thätigkeit ist, weil darin der Mensch autonom und selbständig handelt, so setzt das Denken offenbar voraus, daß wir das Gefühl der Selbständigkeit und Autonomie erreicht und den Zustand natürlicher und sittlicher Unfreiheit überwunden haben. Es fällt also die Kraft des Denkens zusammen mit dem höchsten Selbstgefühle des Menschen, mit der entwickelten Blüthe des Lebens, mit dem Zeitpunkte organischer und sittlicher Reife.

Der menschliche Organismus und die menschliche Freiheit müssen zu ihrer Akme gekommen sein, damit der Mensch das Vermögen des Denkens entbinden könne. Denken Sie sich den Menschen im Kampfe mit dem physischen Bedürfniß, gebannt unter die gemeine Nothdurft des Lebens, ein Sklave seiner sinnlichen, zuchtlosen Begierden, — wir setzen die Anlage des Denkens in ihm voraus — aber wie weit ist das rohe Selbstgefühl des bloßen Naturmenschen davon entfernt, sich dieser Anlage zu bemeistern! Der blinde Trieb, dem er gehorcht, überwuchert das intelligente Vermögen und verbietet ihm, sich zu äußern. Wir können also sagen: in dem Naturzustande hat der Mensch wohl die Anlage, aber nicht die Kraft zu denken.

Verlassen wir den Naturstand und betrachten den Menschen auf einer höhern Stufe seiner Entwicklung. Er hat sich über das thierische Dasein erhoben und seine wilde Begierde durch die Macht des Gesetzes gebändigt. Das erste Bewußtsein seiner Menschheit ist ihm aufgedämmert und mit diesem Bewußtsein unternimmt er seine sittliche Entwicklung. Aber wie ihn früher die Natur unterjocht hatte, so unterjocht ihn jetzt das Gesetz. Aus dem Sklaven der Begierde ist ein Sklave des Gesetzes geworden; die natürliche Unfreiheit ist übergegangen in sittliche Unfreiheit. Das Sittliche ist das Höhere gegen das Natürliche. Das Sittliche besteht darin, daß sich in dem menschlichen Leben eine verknüpfende Macht geltend macht, welche die Menschen aus der rohen Atomistik des Naturzustandes befreit und in gemeinsamen Glauben, Sitten, Gesetzen verbindet. Wenn aber diese verknüpfende Macht dem Menschen als eine fremde Gewalt gegenübertritt, so ist der sittliche Zustand unfrei, und das zügellose Selbstgefühl des Menschen ist nicht gezähmt, sondern nur unterdrückt.

Diese Stufe der menschlichen Entwicklung, die ich Ihnen eben angedeutet, ist bezeichnet durch die Naturreligion und den Naturstaat. Es ist hier bereits eine allgemeine Macht entbunden, welche in dem menschlichen Leben waltet, die Gemüther zu einem gemeinsamen Glauben, die Phantasie zu einem gemeinsamen Ideale, das atomistische Leben zu einem gemeinsamen staatlichen Dasein erhebt. Aber diese allgemeine Macht steht dem Menschen gegenüber als eine fremde Gewalt, als eine blinde Nothwendigkeit. Sie regiert ihn wie das Naturgesetz. Deßhalb nennen wir diese Religion Naturreligion, diesen Staat Naturstaat. Die Religion erschreckt das Gemüth mit unheimlichen dämonischen Gewalten, und der Cultus derselben besteht darin, daß sich

die Menschen fürchten. Der Staat ist das sittliche Gegenbild dieser Religion, er trägt die gefürchteten Züge des Despoten, oder er versteinert petrefaktisch in den starren Unterschieden der Kasten. Die höchste sittliche Funktion, der eigentliche Ausdruck des staatlichen Daseins besteht darin, daß sich die Menschen unterwerfen. — Die Menschen werden hier durch allgemeine Mächte bestimmt: das ist der Unterschied gegen den Naturzustand, in dem jeder seiner einzelnen rohen Begierde folgte. Sie befinden sich bereits auf einer sittlichen Entwicklungsstufe, aber sie werden nicht durch sich selbst, nicht autonom, sondern durch eine äußere Autorität d. h. heteronomisch bestimmt. Deßhalb ist diese sittliche Entwicklungsstufe unfrei. Darum bezeichnete ich diesen Zustand der menschlichen Entwicklung überhaupt als den der sittlichen Unfreiheit. Es ist von selbst klar, daß in einem solchen Zustande der Mensch die Kraft des Denkens nicht entbinden könne. Wenn in dem Naturzustande die natürliche Grundlage fehlte, welche das Denken voraussetzt, nämlich die sinnliche Vollendung des Menschen, so fehlt hier die moralische Grundlage, nämlich das autonome Selbstgefühl.

Begleiten wir den Menschen eine Stufe weiter in seiner Entwicklung. Das Bewußtsein klärt sich allmählig auf und überwindet die fremde, unheimliche Macht, die ihm als gefürchtete Gottheit oder als despotisches Gesetz gegenüberstand. Wie die Natur sich zum Menschen entwickelt und in dem glücklich vollendeten Organismus den Tempel des Geistes gründet, so entwickelt sich die Religion der Natur zur Religion des Menschen, so schreiten die Ideale allmählig fort und verwandeln ihr dämonisches und fremdes Gesicht in das glückliche und heimliche Antlitz des Menschen.

Das Höchste, wozu die Natur es bringt, indem sie sich

mit dem Geiste verbindet, der schöne Mensch, ist das letzte Ideal der Naturreligion und die höchste Entwicklung des Naturstaates. In dem Schönen überhaupt ist das Ideale gegenwärtig in dem Natürlichen. In dem schönen Menschen ist der Geist gegenwärtig in dem Körper. Jetzt kann die Natur den Geist nicht mehr bändigen, weder als zügellose Begierde, noch als dumpfes Gesetz und blinde Nothwendigkeit, — sie läßt ihn frei, indem sie ihn ausdrückt. So erwacht in dem schönen Menschen die Geistesfreiheit.

Diesen Uebergang aus der Natur und ihrer Nothwendigkeit in die Region der Geistesfreiheit, wie ihn die menschliche Schönheit vermittelt, hat uns Schiller in seinem Aufsatz über Anmuth und Würde mit hinreißender Beredtsamkeit geschildert: „Mit gemildertem Glanze steigt in dem Lächeln des Mundes, in der heitern Stirn, in dem sanft belebten Blick die Vernunftfreiheit auf, und mit erhabenem Abschied geht die Naturnothwendigkeit in der edlen Majestät des Angesichts unter."

Die menschliche Phantasie mußte den Kampf der alten und neuen Götter überstanden und die titanischen Naturgewalten verwandelt haben in die heiteren Wesen des Olymp, um sich an dieser maßvollen Schönheit zu sättigen und die befriedigte Dichterkraft übergehen zu lassen in das Denken.

Wiederholen wir kurz, was wir entwickelt:

Aus dem Leben muß die rohe Begierde, aus dem Staate der despotische Wille, aus der Religion die unheimliche Naturmacht, aus der Kunst die gestaltlose Symbolik verschwunden sein, damit das Vermögen des Denkens überhaupt frei werde. Oder um das Gesagte positiv auszudrücken: das Leben muß harmonisch befriedigt, die

Begierde im schönen Sinnengenuß verstummt, der Staat ein freier Spielraum menschlicher Kräfte, die Religion die Verehrung des menschlichen Ideals, ein Cultus der menschlichen Schönheit, die Kunst die entsprechende Darstellung desselben geworden sein, damit die menschliche Autonomie ihren letzten Akt — das Denken unternehmen könne.

Dieses Culturſystem, welches im Zusammenhange von Kunst, Religion und Staat den schönen Menschen darstellt, ist die schöne Humanität oder die ästhetische Freiheit. Ein solcher Idealismus des Lebens ist die nothwendige Voraussetzung für die Philosophie: nur innerhalb der schönen Humanität wird dem Denken die freie Bahn eröffnet, es kann sich ungehindert entwickeln, und wenn das Bedürfniß des Denkens den Menschen ergreift, so wird die Gedankenwelt der Philosophie wirklich entstehen.

Von dieser Seite betrachtet, erscheint uns der Ursprung der Philosophie in affirmativem Zusammenhange mit dem Culturſysteme des Zeitalters. Sie geht daraus hervor als dessen höchste Erscheinung.

Suchen wir jetzt in der Geschichte den Anfang der Philosophie auf. Wir lassen den Naturzustand des Menschen, das nomadische Dasein hinter uns und durchwandern die Naturreligionen und Naturstaaten der orientalischen Welt. Die Religion überwuchert hier das Bewußtsein und nimmt ihm, wenn auch nicht das Vermögen, so doch die Freiheit des Denkens. Deßhalb kommt auf dieser Bildungsstufe die Philosophie nicht zu einer eigenthümlichen Erscheinung. Erst innerhalb der griechischen Welt, welche die Wahrheit der orientalischen ist, indem sie das Räthsel des Menschen löst, worauf alle orientalischen Religionen hindrängen, findet die Philosophie ihren eigenthümlichen Ursprung. Religion, Kunst und Staat, durchdrungen von der menschlichen

Schönheit, haben hier gleichmäßig daran gearbeitet, den Menschen frei zu geben. Wir können auf den griechischen Menschen anwenden, was Schiller von dem Einflusse der Künstler auf den Menschen überhaupt sagt:

Jetzt wand sich von dem Sinnenschlafe
Die freie, schöne Seele los;
Durch euch entfesselt, sprang der Sklave
Der Sorge in der Freude Schooß.
Jetzt fiel der Thierheit dumpfe Schranke
Und Menschheit trat auf die entwölkte Stirn,
Und der erhab'ne Fremdling, der Gedanke
Sprang aus dem staunenden Gehirn.
Jetzt stand der Mensch —

So entspringt und steht die Philosophie auf dem Höhepunkte griechischer Bildung, nachdem sich das Leben künstlerisch und politisch entwickelt hatte. Diesen Beginn der Philosophie charakterisirt Hegel sehr schön, indem er das Abendland und Morgenland gegenüberstellt und das Untergehen der Sonne mit dem denkenden Geiste vergleicht, der aus der Außenwelt in sich selbst zurückgeht und in seine eigene Tiefe versinkt. Er sagt: „Die eigentliche Philosophie beginnt im Occident. Erst im Abendlande geht diese Freiheit des Selbstbewußtseins auf, das natürliche Bewußtsein in sich unter und damit der Geist in sich nieder. Im Glanze des Morgenlandes verschwindet das Individuum nur; das Licht wird im Abendlande erst zum Blitze des Gedankens, der in sich selbst einschlägt und von da aus sich seine Welt erschafft."

So will die Philosophie in jedem Zeitalter vorbereitet sein durch eine Akme künstlerischer und politischer Bildung. Auch die römische Welt, welche zwar keine eigenthümliche Philosophie hervorbringt, aber die Traditionen der griechischen übernimmt und fortsetzt, zeigt dieses Interesse an der Philo-



sophie überhaupt erst auf dem Gipfelpunkte ihrer politischen Entwicklung. — Die Philosophie der neuen Zeit setzt das Mittelalter voraus in ähnlicher Weise wie die griechische Philosophie den Orient, und ich werde Ihnen später zeigen, wie auch in dem christlich-germanischen Weltalter der Geist zu einer Akme künstlerischer und politischer Bildung gekommen war, ehe er von seiner Denkkraft philosophisch Gebrauch machte.

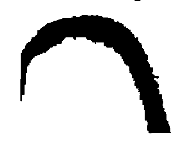
Ich habe Ihnen jetzt von dem geschichtlichen Ursprung der Philosophie die eine Seite enthüllt: wir haben die Philosophie entdeckt in ihrem positiven Zusammenhange mit der menschlichen Bildung und näher auf dem Höhepunkte derselben. Sie erscheint uns hier ganz abgelegen von dem gewöhnlichen Bedürfniß, und urtheilen wir nur nach diesem Schein, so könnte man versucht sein, sie für einen Luxus des Geistes zu halten. Schon Aristoteles im Anfange seiner Metaphysik betrachtet die Philosophie *als eine* Wissenschaft, die sich nicht auf den gemeinen Bedarf, die *ἀναγκαῖα* beziehe und deßhalb dort erfunden worden sei, wo man Muße gehabt habe.

Indessen, wenn man die Philosophie der Sphäre des Bedürfnisses ganz entrückt, so erklärt man ihren geschichtlichen Ursprung nur zur Hälfte. Es ist möglich, daß der gebildete Geist, wenn er nichts weiter zu thun hat, d. h. wenn ihm die Muße gegeben wird, anfängt zu philosophiren, aber Bildung und Muße bedingen auch nur diese Möglichkeit, eine innere Nöthigung liegt in keinem von beiden. Man kann viel Bildung und noch weit mehr Zeit haben, und kommt doch niemals auf die Philosophie. Warum nicht? Weil man kein Bedürfniß danach empfindet. Das Bedürfniß allein nöthigt uns, zu philosophiren, nicht das gemeine Bedürfniß, sondern ein sittliches. Was heißt Bedürfniß? Das Gefühl eines Mangels oder das Gefühl der Nichtbefriedigung. Wir sind mit dem, was wir sind, nicht zufrieden; so streben wir darüber

hinaus und suchen nach einer höheren Genugthuung. Es ist also ein Zwiespalt eingetreten zwischen dem Geiste und der Welt der Bildung, die er entwickelt hat; er geht nicht mehr unbefangen auf in den Genuß des Lebens, in die Verehrung der Götter, in die Betrachtung der Kunstwerke, in die Theilnahme an dem öffentlichen Leben des Staates — diese ganze Welt hat er erschöpft: so steht er mitten in einer Fülle von Genuß und Bildung, wie ein Verlassener da; auf der Höhe des Cultursystems bleibt der Mensch einsam sich selbst übrig und greift denkend in seine Brust. Die ganze Energie des Menschengemüthes zieht sich allmählig zurück aus der Außenwelt und entfaltet sich zu einer Innenwelt des Gedankens.

Es ist also weder ein gemeines, noch ein zufälliges Bedürfniß, welches den Geist zur Philosophie treibt, sondern das absolute Bedürfniß nach einer Welt, die ihn erfülle, da er sich in der vorhandenen nicht mehr als in der seinigen findet, weil sie ihm nicht mehr der gemäße Ausdruck seiner selbst ist.

Betrachten wir die Philosophie aus diesem Gesichtspunkt, so ändern sich mit einem Mal ihre Züge, so nimmt das Bild, welches wir eben von ihrem Ursprunge entworfen, plötzlich den entgegensetzten Charakter an. Dort erschien die Philosophie als die Blüthe eines reichen Lebens, hier erscheint sie als ein entlaubter Stamm, und nur im Innern lebt die schaffende Gewalt; dort lebte sie, wie es schien, mit ihrer Welt im Frieden, hier offenbart sie uns den tiefsten Zwiespalt mit ihrer Welt. Dem Geiste erscheint die Welt, die ihn umgiebt, nicht mehr als die seinige, als seine wahre Welt; sie hört auf, ihn zu befriedigen; er hört auf, sie zu beseelen. So fängt er an, sich mit sich selbst zu beschäftigen, und die einzige Form, die ihm übrig bleibt, ist das Denken. Jetzt genießt er die Wahrheit nicht mehr unbefangen in vorhandenem Glauben und gewohnter Sitte; er fängtan, sie zu suchen. Das ist das



Bedürfniß nach Erkenntniß, dieses Bedürfniß befriedigt sich nur im Denken, und das Denken, welches nach Erkenntniß sucht, bildet die Philosophie im Bruch mit der Wirklichkeit.

Analysiren wir diesen Zwiespalt: wie erscheint uns jetzt das Culturſystem, auf dessen Höhe wir die Philosophie entdecken; in welcher Gemüthsverfassung erscheint uns jetzt ein Zeitalter, welches den Luxus der philosophischen Erkenntniß treibt? Der Geist verläßt diese Welt der Bildung, weil sie ihn nicht befriedigt, so tritt sie ihm gegenüber als eine ausgelebte Vergangenheit, und das ganze Culturſystem, welches der denkende Geist hinter sich läßt, ist in seiner Auflösung und Verwesung begriffen. Der Geist beseelt nicht mehr den religiösen Cultus, darum hört dieser auf, ein lebendiger Glaube zu sein: er wird zum äußerlichen geistlosen Dienste der Götter. Der Geist ist nicht mehr gegenwärtig als einfache Tugend in dem Leben des Staates, darum hört dieser auf, lebendige Sittlichkeit zu sein, er fällt aus einander in seine Atome, und eigensüchtige Leidenschaften zerstören den Bau des politischen Daseins.

So sind es die Symptome des Verderbens, der Untergang eines Weltalters, welcher den Aufgang und Ursprung der Philosophie bezeichnet. Die griechische Philosophie entspringt in den jonischen Staaten Kleinasiens und fällt mit deren Vernichtung zusammen; sie erreicht ihren Wendepunkt in Athen in dem Augenblicke, wo sich die schöne Demokratie dieses Staates in ihre Atome auflöst; sie vollendet sich endlich mit dem Untergange der griechischen Freiheit, und, als ob hier dieses Verhältniß in einem classischen Beispiele verdeutlicht werden sollte, wird der größte griechische Denker, welcher das Culturſystem der griechisch-orientalischen Welt vollendet, der Erzieher des Helden, der diese Welt erobert.

So wird in der römischen Welt die Philosophie auf-

genommen, als der republikanische Staat zu verwesen beginnt, und in demselben Augenblicke steht an der Spitze des Senats der philosophische Consul und vor den Thoren Roms Catilina! So erwacht in der christlich-germanischen Welt die freie Philosophie mit dem Untergange des Mittelalters.

Fassen wir hier unser Resultat kurz zusammen. Der Zeitpunkt, in welchem die Philosophie eintritt, enthält eine positive und eine negative Bedeutung. Die positive Bedeutung besteht darin, daß die Denkkraft entbunden sein muß, damit der Mensch freien Gebrauch davon machen könne: die Philosophie setzt einen Idealismus des Lebens voraus, worin dem sinnlichen wie dem sittlichen Menschen Genüge geschieht. — Die negative Bedeutung besteht darin, daß ein Bedürfniß der Erkenntniß eingetreten sein muß, damit der Mensch seine Denkkraft wirklich gebrauche: die Philosophie setzt eine Welt voraus, worin dem Menschen nicht Genüge geschieht, oder sie setzt voraus, daß ein vorhandenes Culturſystem dem menschlichen Wesen gegenüber als gehaltlos erscheine.

Also in ihrem Ursprunge befindet sich die Philosophie in einem Antagonismus gegen die vorhandene Form des menschlichen Lebens; in ihrem Ursprunge setzt sie eine Nichtbefriedigung voraus, welche der Geist innerhalb seines staatlichen, religiösen, künstlerischen Daseins empfinde; in diesem Nichtbefriedigtsein widerspricht sie den vorhandenen Gestalten menschlicher Bildung.

Ich berühre hier ein Thema, welches so alt ist, wie die Philosophie selbst, welches zu allen Zeiten die Gegner der Philosophie ausgebeutet haben und das in unsern Tagen fast wie eine Schicksalsfrage der Philosophie behandelt wird. Man behauptet, die Philosophie sei dem Staate und der Religion feindlich, und wenn nicht die Philosophie überhaupt, so doch eine gewisse Philosophie, die man als „negative" der öffentlichen Verdammung empfiehlt. Man unterscheidet dann von

dieser negativen Philosophie eine sogenannte positive, welche bejahen solle, was jene verneine. Ich untersuche hier nicht, aus welchen Gründen unsere Zeit eine solche zwitterhafte Vorstellung von Philosophie erfunden habe, aber das ist gewiß, es müssen sehr äußerliche Gründe, wenn überhaupt ehrliche sein, welche eine solche Unterscheidung billigen. Der ehrliche Wahrheitsfreund folgt der Wahrheit unbedingt und ohne Rückhalt; es fällt ihm nicht ein, mit der Wahrheit einen Contrakt zu schließen, wonach sie ihm diese oder jene Existenz entweder vernichten oder assecuriren müsse, bevor er ihr gehöre. Darum noch einmal: man muß aus ganz äußerlichen Gründen philosophiren, ungefähr so, wie der Patriarch in Lessings Nathan, wenn man auf die Subtilität des Positiven und Negativen kommt; man muß die Wahrheit oder die Weisheit als ein Mittel zu ganz äußerlichen Zwecken benützen, wenn man von positiver oder negativer Weisheit redet, d. h. man muß in der Philosophie die Beweismittel für alles Mögliche finden, wenn man in dem Wesen der Philosophie jene doppelsinnige Unterscheidung macht. Wer aber aus äußerlichen Gründen philosophirt, um äußere Zwecke mit dem bequemen Mittel der Argumentation zu erreichen, wer von vornherein weiß, was ihm die Philosophie geben oder nicht geben solle, der liebt die Weisheit nicht, sondern braucht sie nur, der ist kein Philosoph, sondern ein Sophist; für den ist die Wahrheit nicht die große Göttin, die ihm das Herz bewegt, sondern eine reiche Frau, an der ihn nichts anzieht, als die Gütergemeinschaft.

Wenn wir also das Verhältniß der Philosophie zu Religion, Staat, Kunst aus einander setzen, d. h. ihr Verhältniß zu einem vorhandenen Culturſystem, zu einer bestimmten Ausbildung der Religion, des Staates, der Kunst, so verschmähen wir den Unterschied von positiver und negativer Philosophie, welcher die Philosophie selbst aufhebt und zu einer

gemeinen Sophistik herabwürdigt. Wir werden nicht sagen, wie man es heutzutage liebt, es giebt eine Philosophie, die eine vorhandene Bildung bejahe — das ist die positive; und es giebt eine andere, welche diese Bildung verneine — das ist die negative Philosophie. Wir werden nach dem, was wir ausgemacht haben, sagen: es giebt nur eine Philosophie, und wir haben gesehen, wie die Philosophie überhaupt aus einem Widerspruch des Geistes gegen die vorhandene abgemachte Bildung entspringt. Sie würde gar nicht zum Vorschein kommen, wenn sich der Geist vollkommen befriedigt fände in der Kultur, die ihn umgiebt. Vielmehr ist diese Cultur in ihre Auflösung übergegangen, das Verderben hat bereits um sich gegriffen, das beseelende Princip derselben, d. h. der Menschengeist hat sie verlassen und ist in seine Selbstbetrachtung versunken. Also der Geist ist nicht mehr in seiner Cultur und seiner Welt gegenwärtig; so ist er mit dieser Welt und, in so fern sie ihm angehört, mit sich selbst in einen Zwiespalt getreten. Diesen innern Zwiespalt des Geistes wollen wir mit einem Worte bezeichnen, welches am besten den Zustand der Zwiespältigkeit (diese innere Zweiheit) bedeutet: der Zweifel ist es, welcher den Geist ergriffen hat. Dieser Zweifel enthält zugleich das Bedürfniß der Lösung. Darum beginnt der Geist zu philosophiren: der Zweifel ist der Ursprung der Philosophie und die Philosophie selbst ist die Lösung des Zweifels. Ohne den Zweifel kann die Philosophie nicht entstehen; ohne die Lösung desselben kann sie sich nicht vollenden. Aus diesem sehr einfachen und hellen Gesichtspunkte beleuchten wir das Verhältniß der Philosophie zu dem vorhandenen Culturſysteme, entwickeln wir in der Philosophie die positive und negative Bedeutung, um diese schlechten publicistischen Ausdrücke unserer Tage zu wie-

derholen. Es giebt nicht zwei Arten von Philosophie, deren eine positiv, deren andere negativ ist. Diese Formel überlassen wir denen, die mit ihrer Erfindung groß thun und die Ursache haben, sich mit einem Wort für die fehlenden Begriffe zu entschädigen. — Die Philosophie entspringt aus dem Zweifel, — das ist ihre negative Bedeutung. Ihre Arbeit besteht darin, daß sie den Zustand des Zweifels aufhebt und den menschlichen Geist zu einer höhern Stufe der Gewißheit erhebt, — das ist ihre positive Bedeutung.

Wenn man also behauptet: die Philosophie widerspreche dem vorhandenen Cultursysteme, wie es religiös, künstlerisch, sittlich ausgeprägt ist, so drückt man einmal die Sache schief aus. Man stellt als eine ausdrückliche Tendenz der Philosophie dar, was bereits in ihrem Ursprung enthalten ist; man macht zu einer Consequenz der Philosophie, was deren Voraussetzung bildet. So begeht man einen Fehlschluß. Wenn man aber weiter diesen Antagonismus der Philosophie Schuld giebt und zu einer Anklage gegen dieselbe erhebt, so begeht man etwas weit Aergeres als einen Fehlschluß; man handelt dann eben so roh und eben so pöbelhaft, als wenn man einem Menschen seine Geburt vorwirft. Will man aus der Philosophie diesen Widerspruch entfernen, so muß man sie nicht bei einem Ausspruch, bei einer Consequenz angreifen, sondern man muß sie an der Wurzel fassen, man muß ihr den Ursprung nehmen, man muß die Philosophie als solche negiren. Ihr Frevel besteht nicht in dem, was sie urtheilt, sondern daß sie überhaupt urtheilt, oder, da ihr Dasein im Urtheilen besteht, daß sie überhaupt existirt. In diesem Sinne haben auch ehrlichere Zeitalter, als das unsrige, Parthei ergriffen gegen die Philosophie überhaupt; sie haben das Gefühl gehabt, daß die Philosophie in ihrem Ursprunge

zuwiderlaufe einem hergebrachten Culturſyſteme, ſie haben deßhalb die Philoſophen nicht widerlegt, ſondern getödtet. Von dem Gefängniſſe in Athen, wo „der Weiſeſte der Sterblichen“ geopfert wurde, führen gerade zwei Jahrtauſende der Geſchichte bis an die Schwelle der neuen Welt; da flammt der Holzſtoß, wo man den erſten prophetiſchen Denker derſelben verbrannte! Der Giftbecher des Sokrates und der Scheiterhaufen Giordano Bruno's ſind die Waffen geweſen, mit denen ſich eine befangene Welt gegen den Einbruch des philoſophiſchen Geiſtes gewehrt hat. In dieſen düſtern Maßregeln lag das richtige Gefühl, daß die Widerſprüche der Philoſophie gegen ein vorhandenes Culturſyſtem von ihrem Urſprunge herrühren, daß in der Form des Denkens, in der Form des Philoſophirens ein neues Princip Platz greife, und daß man dieſes in ſeinen Trägern ausrotten müſſe, um das alte wirklich in Schutz zu nehmen.

Mit dieſem richtigen Gefühle verbindet ſich freilich der abſcheuliche, grauſame Wahn, daß man die vorhandene Bildung retten könne, wenn man ſie nur gegen den Eingriff des denkenden Geiſtes wahre. Als ob ſie erſt durch die Berührung des philoſophiſchen Geiſtes aufgelöst werde und nicht bereits durch ſich ſelbſt von Innen heraus erſchöpft und ausgelebt ſei. Der Zweifel in dem denkenden Gemüthe dämmert erſt auf, wenn das Gefühl der Nichtbefriedigung den Geiſt ergriffen hat und die allgemeine Auflöſung des Culturſyſtems in das Bewußtſein übergegangen iſt. In einer ſolchen Zeit, wo alle Stützen des menſchlichen Daſeins wanken, giebt es nichts Beſſeres, als den Zweifel des Philoſophen, und es iſt eine fanatiſche Rohheit, den Bau der Gedankenwelt, welchen der Geiſt unternimmt, gewaltthätig zu unterbrechen. Indem ſich in der Form der Erkenntniß ein abſolutes Bedürfniß des Geiſtes befriedigt, ſo ſtellt ſich auch der

Zusammenhang der menschlichen Bildung wieder her, und die Gedanken der Philosophie werden die Lineamente, der Schattenriß für ein neues Culturſystem. Mit dem höhern Selbstbewußtsein, welches die Menschheit in ihren Philosophen gewinnt, beginnt sie eine neue Entwicklung ihrer Geschichte und den Bau eines neuen Culturſystems in ihrem religiösen, künstlerischen und sittlichen Leben. Je weniger diese Entwicklung äußerlich gestört und unterbrochen wird, um so friedlicher und humaner geht sie vor sich. — Wie sich das menschliche Leben in der Selbsterkenntniß verjüngt, so verjüngt sich die Weltgeschichte in der Philosophie.

In diesem Zusammenhange der Philosophie und Geschichte, den wir als Entwicklung dargestellt haben — wie erscheint uns die Menschheit? Wie jener wundersame Vogel Phönix, von dem die Fabel erzählt, daß er sich selbst verbrenne, wenn er anfange zu altern, und daß aus seiner Asche alsbald ein neuer junger Phönix aufsteige. Diese Selbstverbrennung ist im Leben der Menschheit das Denken, das Denken — in dem eine alte Welt unter- und eine neue aufgeht.

In diesem Zusammenhange der Geschichte und Philosophie — wie erscheint uns die Philosophie? Wie das Doppelgesicht des Janus: das eine Gesicht mit den alternden Zügen sieht in die Vergangenheit, nachdenklich und betrachtend, das andere — der jugendliche Gott — blickt hinaus in die neue Zeit und fühlt den frischen Morgenhauch der Zukunft.

## Vierte Vorlesung.

### Der geschichtliche Entwicklungsgang der Philosophie und die Weltalter.

Ueberschauen Sie den Gang, den unsere Betrachtungen bis hierher genommen haben. Der Begriff der Philosophie verwies uns auf die Geschichte der Philosophie, die Geschichte der Philosophie verwies uns auf den Begriff der Geschichte. Wir haben diesen Begriff ausführlich dargestellt, und indem wir denselben auf die Philosophie anwandten, d. h. indem wir die Philosophie in der Gesammtentwicklung der Menschheit aufsuchten, wurde uns Zweierlei klar: einmal der geschichtliche Ursprung, und zweitens der geschichtliche Zusammenhang der Philosophie.

Wir zerlegten uns den Ursprung der Philosophie gleichsam in seine Elemente, und fanden, daß die Kraft und das Bedürfniß zu denken sich vereinigen müssen, damit es zur wirklichen Arbeit des Philosophirens komme.

Was setzte die Kraft zu denken voraus? Eine Akme menschlicher Bildung. Darum entsprang die Philosophie auf dem Höhepunkte eines Cultursystems. Darum brachte es die vorchristliche oder alte Welt erst innerhalb der griechischen Cultur zur libertas philosophandi. Darum eröffnet die christlich-germanische Welt erst mit dem protestantischen Principe der Philosophie einen freien Spielraum.

Was setzt das Bedürfniß zu denken voraus? Daß
e Akme menschlicher Bildung zu welken beginne, daß
Cultursystem in innerer Auflösung begriffen sei und der
nschliche Geist sich nicht mehr befriedige in dem vorhandenen
auben und den herkömmlichen Sitten, daß auf der einen Seite
menschliche Bildung von dem Verderben, auf der andern
eite der menschliche Geist vom Zweifel ergriffen sei. Darum
tsprang die Philosophie in dem Untergange eines Weltlebens:
Philosophie des Alterthums, nachdem die rüstigen
benskräfte desselben in Religion, Kunst und Staat erschlafft
ren, als sich das eigentliche Produkt des classischen Alter=
ums — der Staat — in seine Atome auflöste. Darum
tspringt die moderne oder neueuropäische Philosophie
dem Untergange des Mittelalters, als sich das eigentliche
rodukt des classischen Mittelalters, der erste naturwüchsige
an des christlichen Princips — die Kirche — in ihre Atome
setzt.

So war die Philosophie in ihrem Ursprunge sowohl auf
s Engste verknüpft und solidarisch verbunden mit dem ganzen
ysteme menschlicher Cultur, als diesem innerlich entfremdet
d entgegengesetzt.

Wir können sagen: die Philosophie entspringe
is einem Cultursystem, indem sie sich davon
sage. Es ist von der höchsten Wichtigkeit, sich dieses
rhältniß klar zu machen; denn was wir hier über den
jektiven Ursprung der Philosophie, d. h. über ihren
schichtlichen Anfang sagen, ganz dasselbe gilt von dem
bjektiven Anfange der Philosophie oder von der Art,
e wir zu philosophiren beginnen. Die Philosophie
tspringt aus einem Cultursystem. Also ist sie nicht
raussetzungslos, eben so wenig als die Kraft zu denken
raussetzungslos ist. Aber die Philosophie sagt sich in ihrem

Ursprunge zugleich von dem regierenden Culturſysteme los, ſie giebt ihre Vorausſetzung alſo auf und iſt in ſo fern vorausſetzungslos, weil das Bedürfniß zu denken den Menſchen auf ſich ſelbſt verweist und von dem Gegebenen überhaupt losſpricht.

Wie nun die Philoſophie ſchon in ihrem Urſprunge der Bildung eines Zeitalters ſowohl verbunden, als entgegengeſetzt erſcheint, eben ſo erſcheint ſie uns im wirklichen Zuſammenhange und Context der Geſchichte.

Wir faſſen den Zuſammenhang der Philoſophie und Geſchichte nicht nach der erſten flüchtigen Anſicht, welche die Erſcheinung der Philoſophie aus der Ferne bietet, ſondern in ſeiner begriffsgemäßen Geſtalt, die im Geiſte der Geſchichte nicht unter dem Eindruck des Augenblicks gedacht iſt. Die Geſchichte begreift die Philoſophie in ſich als ihren höchſten bewegenden Faktor, als das principium movens der menſchlichen Cultur, welches die Perioden derſelben entſcheidet. Dieſes principium movens iſt aber zugleich ein principium mobile, d. h. es bewegt nicht bloß die menſchliche Entwicklung, ſondern es bewegt ſich ſelbſt mit ihr, es entſcheidet und unterwirft ſich dem Gange derſelben.

Jetzt, nachdem wir uns die Bedeutung der Philoſophie in der Geſchichte klar gemacht haben, werden wir den geſchichtlichen Entwicklungsgang der Philoſophie betrachten müſſen. Die Dialektik der Sache nöthigt uns zu dieſem Uebergange, denn die Philoſophie hat ſich uns in ihrem Urſprunge, wie in ihrem geſchichtlichen Zuſammenhange dargeſtellt als verflochten in die menſchliche Entwicklung überhaupt. Ich werde daher dieſen Entwicklungsgang der Philoſophie überſichtlich und kurz darſtellen und darin den Punkt feſtſtellen und begrenzen, wo unſere Darſtellung der Philoſophie in die Geſchichte einmündet. —

Wenn es sich darum handelt, die geschichtliche Entwicklung
r Philosophie übersichtlich darzustellen, so soll die Geschichte
r Philosophie in ihren Hauptzügen erkannt werden. Es
rd also nöthig sein, diese Geschichte einzutheilen, und
zu bedürfen wir eines Eintheilungsgrundes. Woher nehmen
ir nun das Princip oder den Grund dieser Eintheilung?
iese Frage enthält eine große Schwierigkeit für die Geschicht-
reiber der Philosophie, und wenn man die Geschichte der
hilosophie nicht philosophisch betrachtet, so giebt es kaum
ie Möglichkeit, sich über die Eintheilungsgründe derselben
einigen. Daher finden Sie auch gerade in diesem Punkte
nen so großen Dissensus in den meisten Geschichtsbüchern
r Philosophie. Betrachtet man die Geschichte der Philosophie,
ie das gewöhnlich geschieht, chronikalisch, eklektisch
der skeptisch, so ist diese Geschichte nur ein Wort ohne
Sinn, und man kann eigentlich davon nicht weiter reden.
lso kann man auf diesem Standpunkt aus der Geschichte der
hilosophie selbst auch nicht den Grund der Eintheilung
hmen und ist mithin genöthigt, diesen Grund auswärts zu
tlehnen. Auf diesem Wege werden eine Menge von Gründen
erbeigezogen, wonach alles Andere eher als die Geschichte der
hilosophie eingetheilt werden kann, weil man sie aus einer
phäre des Daseins hernimmt, welche zu dem philosophischen
eiste entweder in gar keiner oder wenigstens nicht in einer
nmanenten Beziehung steht. Der Eine sondert die Geschichte
er Philosophie in zeitliche Gebiete, der Andere unter-
heidet sie in räumliche; hier werden nationale, dort
eligiöse Unterschiede zu Eintheilungsgründen für die Ge-
hichte der Philosophie erhoben. So wurde die nichtssagende
hronologie von alter, mittler, neuer Zeit, oder der
eographische Unterschied des Morgen- und Abendländischen,
der ein Katalog von Völkern, endlich die Kategorien des

Heidnischen und Christlichen — als eintheilendes Schema angewendet auf die Geschichte der Philosophie. Es ist aber nach dem, was wir über die Philosophie ausgemacht haben, leicht einzusehen, daß man den philosophischen Geist weder nach Zeiten, noch nach Ländern, weder nach Völkern, noch nach Religionen benennen kann; daß weder eine chronologische, noch eine geographische, weder eine nationale, noch eine religiöse Kategorie das eigenthümliche Wesen des philosophischen Geistes bezeichnet. Indem sich der denkende Geist in der Menschheit verwirklicht, so ist er gleichsam bekleidet mit den Unterschieden des Menschenlebens, und der Spielraum seiner Geschichte geht durch Zeiten und Länder, Völker und Religionen hindurch. Aber dies sind nicht die Mächte, die ihn innerlich bewegen und seine Fortschritte hervorbringen, d. h. sie entwickeln ihn nicht und können darum auch nicht die Gründe für die Eintheilung seiner Entwicklung geben. Wir müssen also innerhalb der Philosophie selbst, in ihrer eigenthümlichen Entwicklung die Gründe für deren Eintheilung entdecken: nicht wir dürfen nach diesen oder jenen Gründen, besser gesagt nach diesen oder jenen Merkmalen die Philosophie eintheilen, sondern die Philosophie theilt sich selbst ein, und beschreibt nach dem Gesetze ihres eigenen Genius, also nach einem immanenten Gesetze die Sphären ihrer Geschichte.

Diese Eintheilung haben wir zu erkennen, nicht zu machen. Denn sie ist nicht aus unserem Gutdünken, sondern aus dem Wesen der Sache genommen; sie ist nicht subjektiv, sondern objektiv, nicht äußerlich, sondern immanent, nicht eine sogenannte logische Disposition, sondern eine dialektische Entwicklung.

Versuchen wir jetzt, aus dem Wesen der Philosophie die Hauptzüge ihrer Entwicklung abzuleiten. Zunächst sondern sich in der Gesammtentwicklung der Philosophie zwei

Hauptgruppen, die wir erst unterscheiden und dann mit einander verknüpfen wollen.

Ich habe Ihnen in meiner vorigen Vorlesung bewiesen, daß die menschliche Cultur zur schönen Humanität gediehen sein müsse, damit die Geistesfreiheit erwachen und die Philosophie entstehen könne. Die alte Welt findet die schöne Humanität, indem sich die abstrakten Naturreligionen und Naturstaaten des Orients aufklären zu dem griechischen Ideale; die christlich-germanische Welt bringt die schöne Humanität erst im Bruche mit der abstrakten Geistesreligion und dem abstrakten Kirchenstaate des Mittelalters zum Vorschein. So findet nur innerhalb der griechischen und der protestantisch-germanischen Welt die Philosophie einen eigenthümlichen Ursprung, und hat also auch nur in diesen beiden Weltaltern eine eigenthümliche Entwicklung. Die griechische und die neueuropäische Philosophie sind daher die beiden Hauptzüge in der Gesammtentwicklung der Philosophie. Wie die griechische Philosophie die orientalischen Cultursysteme voraussetzt, so setzt die neueuropäische Philosophie das katholische Christenthum oder das Mittelalter voraus. Weder im Orient, noch im Mittelalter tritt die Philosophie als eine freie Gedankenthat auf; sie bleibt befangen in religiösen Vorstellungen und arbeitet sich nur allmählig daraus hervor. Wie der orientalische Geist und der mittelalterliche sich unterscheiden, so unterscheiden sich die griechische und neueuropäische Philosophie. Wir können diesen Unterschied überhaupt als den Unterschied der christlichen und vorchristlichen Welt bezeichnen, — Namen, worunter wir nicht bloß Religionen, sondern universelle Geistesrichtungen begreifen.

Worin besteht dieser Unterschied, der größte, den uns die Weltgeschichte zeigt? Denn das Christliche und Vor-

christliche sind die Angelpunkte, in welchen sich wie in ihren Polen die Achse der Weltgeschichte bewegt. Dieser Unterschied ist einfach in der Entwicklung der Menschheit begründet, und was auf den ersten Anblick den schroffsten Gegensatz, einen unüberwindlichen Antagonismus zeigt, das ist bei näherer Beleuchtung im innersten, tiefsten Zusammenhange mit einander verbunden.

Der Mensch besteht nicht aus aus Geistigem und Natürlichem, wie die gewöhnliche Definition sich auszudrücken liebt; sondern sein Wesen oder seine Entwicklung besteht darin, daß sich der Geist aus der Natur herausarbeitet, daß sich der Mensch in allmähliger Fortbildung zum Bewußtsein seiner Geistigkeit erhebt. Was wird das nothwendige Resultat dieser Entwicklung sein? Daß sich der Mensch in seiner Geistigkeit erfaßt und auf der Spitze seines Selbstbewußtseins der Natur gegenüberstellt; d. h. das Resultat dieser Entwicklung ist ein Dualismus von Geist und Natur, der Gegensatz des menschlichen Selbstbewußtseins und der Welt, die ihm als Natur oder als Bildung gegenübertritt.

Dieser Dualismus bringt den Menschen in den tiefsten Zwiespalt mit sich selbst und erzeugt deßhalb das tiefste Bedürfniß nach Versöhnung. Aber diese Versöhnung kann dem Menschen nicht mehr äußerlich gegeben werden, denn er hat sich über die Außenwelt erhoben in dem Bewußtsein seiner Geistesfreiheit. Fortan kann der Mensch die Auflösung des Dualismus oder seine Versöhnung nur in sich selbst finden und er wird sie daher nur in sich selbst suchen. So beginnt eine neue Entwicklung der Menschheit, die nicht mehr wie die frühere von der Natur, sondern von dem Geiste anhebt. Wenn jene gleichsam instinktartig nach dem Geiste hinstrebte, so beginnt diese einfach mit dem Glauben an die Versöhnung des Geistes. Das sind die beiden

großen Entwicklungsreihen der Menschheit; und wie disparat sie auch erscheinen, so sind sie dennoch innerlich mit einander verknüpft, und es ist hier keine Kluft der Geschichte anzunehmen, sondern vielmehr ihr genauester und innigster Zusammenhang zu begreifen. Die erste Entwicklungsreihe ist die Vorbereitung oder die Genesis der zweiten; diese ist die Fortsetzung oder das Resultat von jener.

Die erste Entwicklungsreihe beginnt mit der Natur und entbindet in successiven Fortschritten aus dieser den Geist, sie ist gleichsam die natürliche Genesis des Geistes, die fortschreitende Entwicklung des menschlichen Wesens auf der Naturbasis. Das ist die ganze vorchristliche Welt. Weil sie die Naturbasis nie ganz verläßt, sondern sie fortschreitend nur mehr aushöhlt und vergeistigt, deßhalb überwindet sie nicht die natürliche Schranke der Völker, sie spaltet sich in Nationen, die sie nicht innerlich verknüpfen kann durch einen gemeinsamen Glauben, sondern nur äußerlich vermischen durch die Gewalt des Krieges und die rohe Energie der Eroberung; darum kann sie in ihrem religiösen Ideale die natürliche Vielheit und Discretion nicht überwinden, — die Idee der Gottheit spaltet sich in eine Vielheit von Göttern. Das ist die religiöse Eigenthümlichkeit der vorchristlichen Welt, die man als den heidnischen Polytheismus bezeichnet. Die Religionen dieser Welt spiegeln getreu die Menschheit in ihrer Entwicklung wieder. Die Menschheit arbeitet sich aus der Natur heraus, sie strebt den Geist aus der Natur zu entbinden. Aber die Natur bleibt in ihrer Entwicklung immer die vorgefundene primitive Grundlage. Wie stellt sich dieser Charakter in der Religion dar? Die Naturmächte werden zur Gottheit umgedichtet, und in dem glücklichsten Augenblicke der vorchristlichen Welt werden die Menschen Götter.

Der entgegengesetzte Gang bezeichnet die christliche Welt. Sie beginnt mit dem Glauben, daß die Gottheit Mensch geworden sei. Wir haben diesen Glauben aber nicht bloß als einen Gegensatz, sondern zugleich als ein Resultat der vorchristlichen Welt zu begreifen. Um kurz zu sagen, was ich meine: die Entwicklung der vorchristlichen Welt löst sich zuletzt in lauter Probleme auf und der christliche Glaube ist die Lösung dieser Probleme.

Wie entwickelt sich die vorchristliche Welt? Sie sucht das Geistige in dem Natürlichen, oder sie unternimmt die Darstellung des Menschen auf der vorgefundenen natürlichen Grundlage. Also vollendet sie ihre Entwicklung, indem sie das Geistige in dem Natürlichen findet und den Einklang beider entdeckt. Auf dem Gipfel ihrer Entwicklung wird der Schleier der Natur gelüftet und deren Schönheit enthüllt; der eigentliche Augenblick der Erfüllung ist da, wenn aus den dunklen Wogen des Meeres Anadyomene, die Göttin der Schönheit emporsteigt. Dieser Einklang des Geistigen und Natürlichen ist die schöne Individualität: Individualität, weil der lebendige Naturkörper die Grundlage ist, und schöne Individualität, weil dieser Körper zu einem Tempel des Geistes verklärt wird. Die schöne Individualität ist das Princip der griechischen Welt: sie negirt deren Glaube und Sitten, Religion und Staaten. Es ist deßhalb keine philologische Redensart, sondern die Wahrheit der Sache, wenn man die griechische Cultur als den classischen Höhepunkt der vorchristlichen Welt bezeichnet. Sie ist die Mitte zwischen dem Orient und der römischen Welt. Die orientalische Welt ist die Vorbereitung der griechischen, sie stellt den Menschen als Naturwesen dar und drängt in fortschreitender Entwicklung auf die schöne Individualität hin. Die römische Welt ist die Auflösung der griechischen, indem sie

ı die Stelle des schönen Individuums die Person setzt.
er Mensch als Person ist discrete Einzelnheit, welche ihren
pielraum nicht wie das schöne Individuum in dem unbe-
ngenen heiteren Lebensgenuß findet, sondern diesen Spielraum
nerhalb des öffentlichen Gemeinwesens bewilligt erhält. Als
erson gelte ich nur, so weit ich anerkannt werde von den
ebrigen. Diese meine Sphäre wird bestimmt durch die
ntheilende Macht des Staates; als Person habe ich
fentliche Geltung, die sich gründet auf die allgemeine
nerkennung, und die begrenzt und festgestellt wird durch die
lacht des Gesetzes. Nur so weit mich dieses anerkennt und
leichsam bewilligt, nur so weit gelte ich. Dieses bewilligte
nd eingeräumte Dasein bezeichnen wir mit dem Worte Recht.
Das Recht ist das Princip und die specifische Eigenthüm-
ichkeit der römischen Welt. Die orientalische Welt baut
Naturstaaten; die griechische entwickelt den schönen
Staat in seiner Doppelform als Aristokratie und Demokratie;
ie römische Welt gründet den Rechtsstaat. Wenn wir in
iesen Entwicklungsstufen das Originale hervorheben wollen,
o offenbart sich das Wesen der orientalischen Welt am
gemäßesten in der Religion; das Wesen der griechischen in
der Kunst; das Wesen der römischen im Staate. Denn
der Glaube an die Naturmacht repräsentirt sich in dem
eligiösen Pantheismus, der Glaube an die Schönheit
n der Kunst, der Glaube an das Recht im Staate.

Das Resultat aber von dieser ganzen Entwicklung der
vorchristlichen Welt, welche uns die natürliche Genesis des
Geistes darstellt, muß nothwendig sein, daß sich der Geist
von seiner Naturbasis loslöst, und ihr gegenübertritt
als ein apartes und ganz von ihr abgesondertes Wesen. In
diese Entzweiung des Geistigen und Natürlichen
lösen sich alle Entwicklungen der vorchristlichen Welt auf.

Der orientalische Geist bringt diese Entwicklung religiös, der griechische philosophisch, der römische politisch zu Stande. In der orientalischen Welt ist es der jüdische Geist, der den Bruch des Geistigen und Natürlichen religiös vollzieht, und der natürlichen Welt die abstracte Gottheit, den reinen abgezogenen Geist gegenüberstellt. In der griechischen Welt ist es die Philosophie, die das menschliche Bewußtsein in diesen Dualismus hineinführt. Plato stellt die Idee der Materie gegenüber, Aristoteles den göttlichen νοῦς dem Kosmos! Dieser Bruch zwischen dem Gedanken und der Wirklichkeit entscheidet und bedingt die letzten Entwicklungen der griechischen Philosophie, in denen sie sich hier mit dem römischen Bewußtsein, dort mit dem orientalischen verschwistert. Es ist nämlich eine einfache Consequenz, daß wenn der Gedanke die Wirklichkeit transscendirt und jenseits derselben seine Welt gründet, auch der denkende Mensch die Wirklichkeit verlassen und in das einsame Selbstbewußtsein sich zurückziehen wird. Was wird dieses einsame Selbstbewußtsein thun? Zunächst sich mit der Welt nicht mehr abgeben, weder an ihren Genüssen, noch an ihren Bestrebungen ernstlich mehr Theil nehmen. Aus der Weltweisheit wird die Lebensweisheit. Das einsame Selbstbewußtsein sagt: Genieße nichts als dich selbst, so ist es Epikuräer. Wolle nichts außer dir, wolle nur dich selbst, d. h. beharre mitten in dem Wechsel um dich her in der unerschütterlichen Ruhe des Willens, — so ist es Stoiker. Endlich: Gieb die Erkenntniß auf, zweifle an der Wahrheit aller Erscheinungen, — so ist es Skeptiker. Dem denkenden Menschen, indem er die Welt aufgiebt, bleibt nichts übrig, als der einsame Selbstgenuß, die einsame Tugend, der einsame Zweifel.

Die Religion leistet Verzicht auf die Welt in dem Judenthum, indem sie verbietet, andere Götter zu haben

neben Dem, von dem sich Niemand ein Bildniß noch ein Gleichniß machen solle.

Die Philosophie leistet Verzicht auf die Welt in dem Epikuräismus, Stoicismus, Skepticismus, und läßt in dem Menschen nichts als das einsame Selbstbewußtsein übrig.

Zuletzt die Völker leisten Verzicht auf die nationale Eigenthümlichkeit, indem sie unter das römische Joch gebeugt werden; sie leisten Verzicht auf die rechtliche Geltung, indem sich Alle Einem — dem römischen Despoten unterwerfen.

Ueberschauen Sie jetzt in dem Untergange der vorchristlichen Welt den Schauplatz der Menschheit. Die Entsagung geht durch alle Gebiete des Lebens. Das sittliche Dasein in dem öffentlichen Leben des Staates, die Welt des Rechtes ist verödet, und der Leichengeruch des Despotismus zieht durch den orbis terrarum. Das menschliche Bewußtsein ist verödet und der Zweifel hat alle Gewißheit in ihm aufgezehrt, es bewegt sich einsam und theilnahmlos um seine eigene Achse im epikuräischen Genuß oder in stoischer Tugend. Die Welt des Glaubens ist leer geworden, und aus dem Gemüthe des Menschen sind die Götter in das römische Pantheon gewandert; hier aber begegnet ihnen kein lebendiger Glaube, nur die Neugierde weidet sich an diesen versteinerten Zeugnissen menschlicher Superstition.

Nur in einem einzigen Volke der Erde übt das Göttliche noch eine Macht über das Gemüth aus, gerade weil es sich hier von der Welt am abstraktesten scheidet. Der Wechsel und die Vergänglichkeit der Welt trifft die Gottheit nicht, die jenseits derselben thront. Dieses Volk ist das jüdische. In ihm allein glimmt noch ein Brennpunkt des innerlichen Glaubens, und wie es am tiefsten in dem Dualismus von

Gott und Welt befangen ist, so fühlt es auch am lebendigsten den Drang nach einer Versöhnung. Die Entsagung oder die Verzweiflung, welche die ganze Menschheit bewegt, wird nirgends schmerzlicher empfunden, als von dem jüdischen Bewußtsein. Darum kann nur innerhalb des jüdischen Bewußtseins ein neuer Glaube entstehen, darum kann nur hier der Glaube an die Versöhnung entspringen. Aber ich sage ausdrücklich: auch nur in diesem Zeitpunkte ist das jüdische Bewußtsein reif zu einer neuen Entdeckung des Menschen, wo es umgeben ist von der Verzweiflung aller übrigen Völker. Wie Palästina die Mitte der alten Welt ist, so ist das jüdische Volk in diesem Momente das Centrum der Menschheit: die Todeszuckungen in den Gliedern werden hier empfunden, und die allgemeine Verzweiflung wird von diesem Volke gefühlt.

So bereitet die vorchristliche Welt dem neuen Weltprincipe die Geburtsstätte vor und es ist daher der Ursprung des Christenthums keine außergeschichtliche Erscheinung, sondern im genauesten immanenten Zusammenhange mit der geschichtlichen Entwicklung. Es tritt auf, als die Zeiten erfüllt waren. Es ist die Lösung, die einfachste, für die Probleme, welche die vorchristliche Welt erzeugt hatte, ohne sie lösen zu können; denn es hebt durch die Macht des Geistes den Dualismus von Geist und Natur, Innenwelt und Außenwelt auf, jenen Gegensatz, in welchem sich alle Lebensenergie der vorchristlichen Welt abgestumpft hatte.

Dieser Zwiespalt hatte sich aller Gemüther bemächtigt, es war der Zustand, in welchem die ganze Menschheit übereinstimmte. Deßhalb ist die Lösung dieses Zwiespaltes, oder die Erlösung auch für alle Menschen, d. h. das christliche Princip ist ein Weltprincip, — kein nationales, sondern ein kosmopolitisches.

Wie entwickelt sich nun dieses kosmopolitische Princip

geschichtlich? Man muß sich vollkommen klar machen, wie das christliche Princip oder der Glaube an die Versöhnung, obschon er die innere Entzweiung des menschlichen Gemüthes aufhob, dennoch dem Zustande der Menschheit, innerhalb dessen er entsprang, auf das Entschiedenste entgegengesetzt war. Man muß sich diesen Gegensatz deutlich machen, um zu begreifen, wie ein welterlösendes Princip zu der Welt selbst so exclusiv sich verhalten konnte, als das erste Zeitalter des Christenthums; wie die höchste Weltbejahung sich als die tiefste Weltverneinung aussprechen konnte. Es widersprach in der That der Welt, welche es vorfand und aus der es als aus seiner Geburtsstätte hervorgegangen war. Es war im Principe der heidnisch-jüdischen Menschheit entgegengesetzt. Indem es von der Innerlichkeit des Menschen ausging und diese aus ihrer Entzweiung erlöste, so verließ es die Naturbasis des Menschen und widersprach hierin principiell dem Paganismus. Es mußte den Heiden als ein abstrakter Monotheismus, d. h. als eine jüdische Sekte erscheinen. Indem es im Glauben an die Gott-Menschheit oder an die Versöhnung den Dualismus von Gott und Welt aufhob, so widersprach es principiell dem Judaismus und erschien diesem als Atheismus und Gotteslästerung. Die Heiden fanden in dem christlichen Principe den Menschen, die Juden die Gottheit nicht wieder.

Darum mußte sich das christliche Princip exclusiv entwickeln. Der Glaube an die Versöhnung wurde nicht zu einem energischen Weltprincip, zum Glauben an die wirkliche Welt, sondern trat dieser gegenüber als ein abstraktes religiöses Dogma. Die Versöhnung erschien der Menschheit unter dem Bilde von Christus und dieses Bild erschien ihm in seinem überirdisch-historischen Rahmen, d. h. als die Geschichte des mensch-gewordenen Gottes, der in

Palästina gelebt und gestorben. So erschien die Versöhnung den Menschen als ein Perfectum und der Glaube an die Versöhnung wurde zum Glauben an die vollbrachte Versöhnung.

Dieser Glaube an die vollbrachte Versöhnung regiert die erste Weltperiode des Christenthums — das Mittelalter; er ist das Centrum, um welches sich im peripherischen Zusammenhange die Erscheinungen des Mittelalters gruppiren. Die Versöhnung erschien den Menschen nicht als der immanente selbstthätige Geist, sondern als ein Jenseits: als ein vergangenes Jenseits, d. h. als die heilige Geschichte Christi, das göttliche Factum von Palästina, das irdische Jerusalem oder als ein zukünftiges Jenseits, d. h. als die Gemeinschaft der Heiligen, das himmlische Jerusalem. So theilt sich der menschliche Glaube zwischen das irdische und himmlische Jerusalem, und nur von Erinnerung und Hoffnung bewegt, nimmt er keinen Theil an der wirklichen, leibhaftigen Welt. Dieser negativ-religiöse Geist, der im Bruche mit der Wirklichkeit lebt, und den Menschen deßhalb von Neuem innerlich entzweit, ist der Charakter des Mittelalters.

Indem aber dieser negativ-religiöse Geist das menschliche Leben durchdringt, so nimmt er die Welt in Besitz, zuerst zwar in seiner Weise, indessen er bildet sich darin, er verweltlicht sich, er schreitet in dieser Verweltlichung fort, er setzt sich fest in Wissenschaft, Staat und Kunst, er entwickelt sich in einem Cultursysteme, und nachdem er die Höhe desselben erstiegen, die Akme seiner Bildung erreicht hat, so hat er sich in der Welt vollständig angesiedelt, seine Jenseitigkeit und damit sich selbst widerlegt — und das Mittelalter geht zu Grunde.

Diese Bildung, welche der negativ-religiöse Geist des Mittelalters im Widerspruch mit sich selbst und dennoch aus innerer Nöthigung unternimmt, ist das eigenthümliche Interesse, welches das Mittelalter der philosophischen Betrachtung bietet. Es ist sehr einseitig, von der positiven Glaubensfülle des Mittelalters mit romantischer Wehmuth zu reden; es ist eben so einseitig, die Rohheit des Mittelalters mit modernem Dünkel zu verachten. Das Mittelalter hat die Aufgabe, den negativen Geist des Christenthums zu bilden, auf der abstrakten Grundlage religiöser Innerlichkeit ein Kultursystem aufzuführen. Diese Aufgabe hat es gelöst, und es ist die schwierigste gewesen, die je einem Zeitalter gestellt worden ist. Dieser innere Widerspruch, welcher das Mittelalter charakterisirt, nämlich der negativ-religiöse Geist, der sich bildet, begleitet die Entwicklung des Menschen auf jedem Schritte und bringt überall den Gegensatz feindlicher Mächte zum Vorschein. Es ist ein poetischer Traum, den die moderne Romantik ersonnen hat, sich das fromme Mittelalter wie ein Kind im tiefsten Geistesfrieden zu denken. Das Mittelalter ist anders gewesen, als es sich in der Phantasie unseres Novalis gemalt hat.

Seine ganze Arbeit ist ein ungeheures Ringen des Geistes mit sich selbst, die fortwährende Gährung feindlicher Elemente, die sich suchen, indem sie sich bekämpfen. Der Mönch ringt mit der Natur, der Glaube ringt mit der Vernunft, die Orthodoxie mit dem Ketzerthum, der Papst mit dem Kaiser, die Kirche mit dem Staate, der bewaffnete Glaube oder das Ritterthum mit dem Heere der Ungläubigen; zuletzt sogar erwacht das classische Alterthum in seinen Gräbern und die Geister der großen Heiden stehen auf gegen die Bannstrahle der Kirche.

Ueberall dringen die positiven Mächte der Welt, die

Wirklichkeiten in den Geist ein, und dieser, indem er sich verweltlicht, nimmt diese Mächte in sich auf und verläßt mit jedem Schritte mehr die abstrakte Jenseitigkeit des Glaubens. Zuletzt sehen wir ihn auf der Höhe seiner Cultur rein verweltlicht, sein wahres Interesse ist in der wirklichen Welt politisch, wissenschaftlich, künstlerisch thätig, und das religiöse Interesse führt nur noch ein Scheinleben als ein todter Glaube, der zum Mittel für weltliche Zwecke benutzt wird. So steht in demselben Augenblicke die Bildung des Mittelalters in ihrer höchsten Blüthe, die Kirche des Mittelalters in ihrem tiefsten Verderben. Ein Mediсäer auf dem Stuhle Petri, ein Staatsmann im Pontificat, der die Absolution der Sünden verkauft und mit dem Ablaßgelde sich heidnische Codices einhandelt, der Mann in der Tiara spielt den Maecen der Künstler Italiens, und die letzte Consequenz der katholischen Werkheiligkeit, die in Ablaß gezogen wird, befördert weltliche Interessen.

Nehmen Sie auf der einen Seite die künstlerische, politische, wissenschaftliche Cultur, die sich allmählig von der Kirche emancipirt haben; auf der andern Seite das Sittenverderben, welches den gigantischen Bau der katholischen Kirche innerlich aushöhlt, so sehen Sie klar: der Boden ist urbar geworden für die Entstehung einer neuen Philosophie.

Kunst, Staat, Wissenschaft sind nicht mehr dienende Mägde der Kirche; sie haben den magischen Kreis des Heiligen überschritten und sind in die profane Welt übergegangen. Die Kunst hat sich vom Glauben an das Heilige zum Glauben an die Schönheit bekehrt. Das höchste Ideal der katholischen Kirche, die Madonna, wehrt sich nicht mehr gegen die weibliche Schönheit, wenn sie Raphael dichtet; die fromme Ekstase, in der einst Fiesole die Mutter

Gottes gemalt hatte und vor dem eigenen Bilde anbetend niedergesunken war, hat sich aufgeklärt zu jenem heiteren Enthusiasmus, aus dem die reizenden Madonnen hervorgehen. Die Kunst ist schön geworden. Die Schönheit befreit uns, denn sie ist ein enthülltes Geheimniß. Wenn das Heilige schön wird, so hört es auf, heilig zu sein. Darum hat die heilige Kunst nie schöne Bilder gemalt, und Bilder, an die sich eine religiöse Verehrung knüpfte, wie wunderthätige Marienbilder, sind deßhalb immer häßlich gewesen. Die schöne Kunst Italiens hat das Princip des Katholicismus verrathen, indem sie es in der Schönheit triumphiren ließ, denn sie hat das Mysterium des Katholicismus offenbart. Sie hat gegen die katholische Scheidung des Geistigen und Natürlichen einfach protestirt, indem sie beide vermählt hat.

Der Staat, ehedem eine Provinz der Kirche, hat sich von der Hierarchie emancipirt; er hat sich in der Form des politischen Absolutismus verselbständigt oder in freistädtischen Bünden und republikanischen Städten ein eigenes politisches Leben entfaltet. So ist der Staat profan geworden.

Endlich die Wissenschaft — was war sie im Mittelalter? Der Glaube an die vollbrachte Versöhnung oder an das göttliche Factum derselben läßt keine andere Wissenschaft zu, als eine solche, die ihm dieses göttliche Factum darstellt und analysirt. Die einzige Wissenschaft, die dem Geiste des Mittelalters entspricht, ist deßhalb die Theologie; und was man die Philosophie des Mittelalters nennt, ist im Grunde Theologie oder Dogmatik. Diese Philosophie hat an dem Factum der Versöhnung, also an dem Inhalt des Glaubens eine feste Prämisse; deßhalb ist sie beschränkt und mithin nicht eigentlich Philosophie zu nennen, denn diese ist freie Wissenschaft. Der Inhalt des Glaubens oder das Factum der Versöhnung wird zur Theologie, indem es analysirt

und in die allgemeine Vorstellung erhoben wird. Die Theologie lehrt, was geglaubt wird, und der Inhalt des Glaubens als Lehre dargestellt, ist das Dogma. Die Geschichte Christi oder das Factum der Versöhnung wird in Dogmen und Symbole verwandelt. Die Dogmenbildung ist die Arbeit der Kirchenväter oder die Patristik.

In dieser Ausbildung empfängt die germanische Welt die christliche Lehre. Damit die Dogmen oder Symbole dem Verstande der germanischen Völker zugänglich werden, müssen sie zu einem verständigen Systeme verknüpft und logisch dargestellt werden. Diese schulmäßige Darstellung der christlichen Dogmatik unternimmt die eigentliche Theologie oder Philosophie des Mittelalters, die Scholastik. Indem die Scholastik den Inhalt des Glaubens mit dem Verstande auffaßt, so vergleicht sie ihn damit, und ist in so fern eine logische Prüfung des Glaubens. Ihr Resultat ist, daß sie in dem Inhalte des Glaubens das Unbegreifliche und das Begreifliche scheidet, die geoffenbarte Theologie sondert von der natürlichen Theologie, und so nach der einen Seite den menschlichen Verstand befreit, nach der andern verschließt. Die natürliche Theologie erkennt Gott aus der Natur, die geoffenbarte Theologie glaubt an das verborgene Wesen Gottes. So löst sich die scholastische Theologie, nachdem sie durch Thomas von Aquino in diese beiden Seiten unterschieden worden ist, nothwendig in Mystik und Empirismus auf. Aber das Verdienst der Scholastik besteht darin, daß sie das scientifische Interesse entbindet und die Kraft des Denkens nährt, wenn sie dieselbe auch nur ganz äußerlich anwendet.

Unser Resultat ist:

Die Cultur des Mittelalters in Kunst, Staat, Wissenschaft entspringt in dem heiligen Kreise des Glaubens,

ber sie verläßt diesen Kreis und geht in die profane Welt
ber, — die Kunst wird schön, der Staat frei, die Wissen-
haft selbständig. Damit geben sie auch den Mittelpunkt
nes heiligen Kreises auf, nämlich den Glauben an die
vollbrachte Versöhnung.

Dem Geiste kann die Versöhnung nicht äußerlich gegeben
verden, er muß sie selbst erzeugen. So glaubt er nicht mehr
n die äußere Versöhnung, sondern nur an die innere, d. h.
n seine Versöhnung. Mit dieser Selbstgewißheit erhebt
ch der Geist gegen das Mittelalter und protestirt gegen
ie Autorität. Dieser Protestantismus ist das Princip der
modernen Welt; er ist ein Weltprincip und nicht etwa
nur in der kirchlichen Reformation thätig gewesen. Der selbst-
gewisse Geist erklärt seine Independenz von aller äußern
Macht, er will sein Dasein durch sich selbst entscheiden, d. h.
eine Welt hervorbringen, die seinem Wesen gemäß ist. Das
eligiöse Princip des Protestantismus spricht Luther aus:
Nicht die Werke, sondern der Glaube macht selig, d. h.
ie Macht der Versöhnung liegt in dir selbst. Dein inneres
Sein ist dein wahres Sein; du bist nur versöhnt, wenn du
glaubst. — Wie wird sich das Princip des Protestantismus
n dem denkenden Geiste gestalten? Zunächst als der Protest
gegen Alles, was die denkende Vernunft nicht gerechtfertigt
hat. Die Vernunft will nichts anerkennen, außer was sie
rkennt. Dieser Protestantismus des philosophischen Geistes
ist der Zweifel an Allem. So beginnt die Philosophie
der neuen Zeit da, wo die Philosophie der alten aufgehört
hat, nur mit dem Unterschiede, daß während der antike
Skepticismus sich beim Zweifel als der letzten Entscheidung
beruhigte, diese moderne Skepsis über sich selbst hinausstrebt
und so den Anfangspunkt der Philosophie bildet.

Was bleibt in diesem absoluten Zweifel dem Geiste einzig

und allein übrig? Nichts als das Zweifeln selbst, d. h. nichts als die Energie des Denkens. So wird der Geist alles Sein, welches dem Denken nicht entspricht und nicht unmittelbar daraus folgt, negiren. Es giebt für ihn kein anderes Sein, als das Denken. Wie der Reformator den religiösen Protestantismus ausspricht: Mein Glaube ist mein Sein, so wird der erste Denker der neuen Zeit den philosophischen Protestantismus aussprechen: Mein Denken ist mein Sein, d. h. ich denke, also bin ich.

Dieses erhabene Wort ist die Inschrift an dem Eingange der neueren Philosophie, wie einst das *γνῶθι σεαυτόν*, die Inschrift des delphischen Tempels, dem wissenden Gotte des Alterthums heilig war.

Ich denke, also ich bin. In diesem Ausspruch hat das protestantische Weltprincip die philosophische Formel und die Philosophie der neuen Zeit ihr Princip gefunden.

## Fünfte Vorlesung.

**s protestantische Weltprincip und die Epoche der neuern Philosophie.**

Wir haben uns in der vorigen Vorlesung über den :schichtlichen Entwicklungsgang der Philosophie ientirt, indem wir die Weltalter der Geschichte durchwanderten nd uns deren innere Beschaffenheit und principielle Grund- ge klar machten. Wir wußten, daß die Philosophie oder die ie Wissenschaft eine Freiheit des Geistes voraussetzt, welche r innerhalb der schönen Humanität erwacht. Deßhalb war Alterthum nur das griechische Princip einer eigenthüm- hen philosophischen Entwicklung fähig. Darum mußte das ristliche Princip seine innere Geistesfreiheit erst verweltlichen, h. sich staatlich, künstlerisch und wissenschaftlich ausbilden, vor die freie Denkkraft in dem Boden der christlich- rmanischen Welt Wurzeln schlagen und eine neue Entwicklung is sich erzeugen konnte.

Das griechisch-classische und das germanisch- rotestantische oder moderne Weltalter sind also darin or den übrigen ausgezeichnet, daß ihnen die Kraft und das Bedürfniß zu denken, d. h. das Vermögen des Philo- ophirens inwohnt. Darum bilden die griechische und ie neueuropäische Philosophie die Hauptzüge in der eschichtlichen Entwicklung der Philosophie überhaupt.

Wir haben diese beiden Hauptzüge unterschieden. Der Unterschied des vorchristlichen und christlichen Princips ist der ihrige. Wie den Ausgangspunkt der vorchristlichen Entwicklung überhaupt die Natur bildet, so ist die Natur auch der Ausgangspunkt der griechischen Philosophie. Sie beginnt als Naturphilosophie; ihr Wendepunkt besteht darin, daß sie von dem Wissen der Außenwelt zu dem Wissen der Innenwelt kommt, oder von der Erkenntniß der Natur zur Selbsterkenntniß. Diese Epoche macht sie in Sokrates, von dem man deßhalb mit Recht sagen kann, daß er die Philosophie vom Himmel auf die Erde gebracht habe. Endlich die Auflösung der griechischen Philosophie besteht darin, daß sich der Mensch in seiner Selbsterkenntniß immer mehr der Außenwelt entfremdet und endlich als einsames Selbstbewußtsein von ihr ausschließt. Sie hört auf, für ihn ein Objekt des Genusses, des Wollens, des Denkens zu sein; er hört auf, sie zu begehren, zu entwickeln, zu erkennen. So endet die Philosophie des Alterthums mit dem Zweifel und zwar mit dem unerschütterlichen Zweifel.

Dagegen die neueuropäische Philosophie. Wie den Ausgangspunkt der christlichen Welt überhaupt der Glaube an die Versöhnung, d. h. die absolute Innerlichkeit des Menschen oder der Geist bildet, so ist der Geist auch der Ausgangspunkt der neueuropäischen Philosophie. Sie beginnt mit der Selbstgewißheit des Geistes, d. h. mit dem Gedanken, der Nichts außer sich selbst gelten läßt und daher gegen Alles protestirt oder an Allem zweifelt. So hebt die neueuropäische Philosophie mit demselben Zustande des Denkens an, womit die Philosophie des Alterthums endet — mit dem Zweifel.

Das ist das Bindeglied, welches die beiden Hauptzüge in dem geschichtlichen Entwicklungsgange der Philosophie mit

ınder verknüpft. Aber während der antike Zweifel der erschütterliche ist, so strebt der moderne über sich hin; während sich jener bei sich selbst beruhigt, so sucht dieser aufzuheben und trägt in sich das Bedürfniß und die Une der Lösung. Daher wird er der Schöpfer einer uen Philosophie, während jener der Todtengräber der n war. Die neue Philosophie zweifelt mit einem olymhen Selbstgefühle, die alte mit der letzten Energie eines rbenden. Und so unterscheiden sich der moderne und der ike Zweifel, wie das blühende Gesicht eines Jünglings von Facies Hippocratis eines Greises.

Ich habe Ihnen gezeigt, wie zwischen der alten und neuen losophie das christliche Princip den entscheidenden ndepunkt bildet. Wenn ich von einem Princip rede, so reife ich darunter eine universelle Geistesrichtung, Princip der Humanität überhaupt, und unterscheide dieses emein menschliche Princip eben so genau von der abstrakt giösen Fassung, als von der dogmatisch-theologischen stellung. Das christliche Princip oder der Glaube an Versöhnung stellt sich zunächst dar, als der Glaube die vollbrachte Versöhnung oder an das göttliche ctum derselben. Dieser Glaube regiert die erste Weltode des Christenthums, das sogenannte Mittelalter und darin jenen Widerstreit der Culturelemente hervor, sich zuletzt in dem Siege des weltlichen Geistes über negativ-religiösen beschwichtigt. Mit jedem Schritte mittelalterlichen Cultur tritt der weltliche Geist mehr den Vordergrund, der religiös-negative Geist mehr ück; ja es ist die eigenthümliche und nothwendige Dialektik letztern, daß er in jedem Triumphe über die Welt selbst eine Niederlage bereitet. Er triumphirt in der erarchie und die Hierarchie veräußert ihn; die Hierarchie

triumphirt in den Kreuzzügen und die Kreuzfahrer machen in Palästina die Entdeckung, daß das heilige Grab nichts als ein Grab ist, daß man den Gott nicht unter den Todten, sondern unter den Lebendigen zu suchen habe; die katholischen Ideale triumphiren in der Kunst, und die Kunst enthüllt ihre Geheimnisse und giebt sie damit preis; endlich der katholische Glaube triumphirt in der Theologie, und die Theologie braucht den menschlichen Verstand und muß ihn zuletzt freigeben.

Die Entwicklung der Theologie ist die Philosophie des Mittelalters und diese Philosophie ist in der Geschichte des denkenden Geistes das große Interregnum, in welchem der Glaube regiert und die Zügel des Denkens lenkt, bis er sie schießen läßt. Der Glaube enthält und erinnert das göttliche Factum der Versöhnung, die Theorie stellt dieses Factum dar als Dogma; dies geschieht in der Patristik, und die Patristik ist die philosophische Ausbildung des christlichen Princips innerhalb der alten Welt. Die Dogmen müssen systematisch verknüpft und schulmäßig dargestellt werden; dies geschieht in der Scholastik und die Scholastik ist die philosophische Ausbildung der christlichen Dogmatik innerhalb der germanischen Welt. Diese viel verachtete und wenig gekannte Scholastik ist ein entscheidendes Moment in der Bildung des Mittelalters. Sie bringt den Verstand an den Glauben heran, sie greift kritisch in die Materie des Glaubens ein und sondert aus dem heiligen Gebiete desselben ein profanes, sie scheidet die natürliche Theologie von der Offenbarung und erobert so, wenn auch unter theologischer Firma, dem menschlichen Geiste eine scientifische Theilnahme an der Welt, die ihn umgiebt. So ist sie für den Ursprung der neuern Philosophie eine wichtige Voraussetzung, wie steril im Uebrigen auch die Streitfragen sind, welche die Scholastik mit einem Aufwand von Jahrhunderten erörtert hat.

Wir sehen in der Cultur des Mittelalters, der wissenschaftlichen, künstlerischen, politischen, den menschlichen Geist allmählig reif werden, indem er Schritt für Schritt die feste Prämisse des Glaubens verläßt und seiner Erzieherin, der Kirche, allmählig über den Kopf wächst. Das Resultat dieser ganzen Bildung ist, daß der entwickelte Geist das Princip der Versöhnung nicht mehr außer sich — in dem Glauben an ein Factum, in dem Gehorsam einer unbegreiflichen Autorität, in der blinden Nachahmung einer Formel — sondern allein in sich selbst findet, und mit dieser Selbstgewißheit eine neue Entwicklung unternimmt. Damit schließt er die bisherige Welt von sich aus, setzt sie sich gegenüber als eine fremde und äußerliche, und erklärt, daß sie ihm nicht mehr gemäß sei, daß er sie nicht mehr für seine Welt erkenne. Diese Erklärung nennen wir Protestantismus und begreifen darunter das Resultat des Mittelalters, das universelle Geistesprincip der modernen Welt; also nicht bloß eine religiös-kirchliche Veränderung, sondern eben so sehr ein neues Princip für Kunst, Staat und Wissenschaft.

Ueberall erwachen neue Kräfte, die sich von allen Seiten vereinigen, das Mittelalter aus den Fugen zu heben und der Entwicklung des menschlichen Geistes ein neues Fundament zu bereiten. Aus dem trüben Nebel der Phantasie, die dem Gemüthe nur das vergangene Jenseits des irdischen Jerusalems, und wie in einer Fata Morgana das künftige Jenseits eines himmlischen vorführte, — aus diesem trüben Nebel, in dem die Wirklichkeit nur gebrochen und dämmerhaft erschien, erwacht der Geist und betrachtet jetzt die wirkliche Welt mit gedankenhellem Blicke. Es ist niemals in kürzerer Zeit Größeres vollbracht worden, als in diesem Umschwunge der mittelalterlichen und modernen Welt. Der menschliche Gesichtskreis, den das Mittelalter auf einen dürftigen Glaubensbezirk beschränkt hatte,

überschreitet den dogmatischen Terminus, er verbreitet sich über das weltliche Dasein und eilt mit gigantischen Schritten bis an die Grenzen des Universums. In der kurzen Sphäre eines halben Jahrhunderts entdeckt der forschende und weltbegierige Geist zwei Welten: eine alte und eine neue.

Das Alterthum wird entdeckt und damit fällt die Geistesschranke, welche das Mittelalter abgesperrt hatte gegen die Eigenthümlichkeit des classischen Heidenthums. Das Studium des Antiken klärt das Gemüth wieder auf; die Geschichte, welche der christliche Glaube gleichsam entzwei gerissen hatte, wird wieder verknüpft, indem sich die Geister mit der classischen Vergangenheit befreunden und gegenüber dem einseitigen und exclusiven Dogma die allgemeine Humanität wiederherstellen.

Aber kaum ist die allgemeine Menschengeschichte wieder in ihr Recht eingesetzt, so ändert eine zweite größere Entdeckung deren bisherige geographische Grundlage. Wenn überhaupt das Meer das Bindemittel der Länder ist, so hatte bis jetzt das mittelländische Meer sowohl in der antiken Welt als in dem germanischen Mittelalter diese Macht ausgeübt. Es hatte die Culturherde dreier Welttheile an sich gezogen und die ganze vorchristliche Welt im orbis terrarum um sich versammelt, es war im Mittelalter sowohl für den industriellen Geist in Venedig und Genua, als für den religiösen Geist in dem weltbeherrschenden Rom die regierende geographische Grundlage geblieben. Dieser Zusammenhang der Geographie und Geschichte ist für die Erkenntniß der menschlichen Entwicklung von der höchsten Wichtigkeit. Die Erde ist das Wohnhaus des Menschen und beide wirken wechselseitig auf einander ein: der Mensch verändert sich mit seinem Wohnhause, das Wohnhaus verändert sich mit dem Menschen. Der moderne Geist, indem er gegen Rom und die weltbeherrschende Kirche

protestirt, wandert auch aus dem Wohnhause aus, welches die römische Macht vermiethet, d. h. er sagt sich los von dem geographischen Schauplatz der bisherigen Cultur, von dem Bindemittel der bisherigen Culturvölker dem Mittelmeere: er beschreitet den Ocean und entdeckt die neue Welt. Die Entdeckung, welche Columbus gemacht hat, ist eine protestantische Entdeckung gewesen, wenn sie auch unter dem Schutze einer katholischen Königin geschehen ist. Der atlantische Ocean wird die geographische Grundlage der modernen Welt, damit ist der Hierarchie und dem Mittelalter der Boden unter den Füßen weggezogen und für das neue Weltprincip des Protestantismus ein Terrain zur freien Entwicklung gewonnen. Mit Recht hat in diesem Sinne ein geistvoller Geograph unserer Tage gesagt: Columbus sei der geographische Luther, Luther der religiöse Columbus gewesen. Es ist in der That dasselbe Princip, das sich dort nach Außen, hier nach Innen Raum macht und Nichts ist einfältiger, als wenn man darüber streitet, ob die neuere Geschichte mit der Eroberung Constantinopels oder der Entdeckung Amerikas oder der kirchlichen Reformation zu beginnen sei. Der Protestantismus ist in allen diesen Epochen gegenwärtig gewesen; er ist ein Weltprincip und ein Weltprincip läßt sich nicht mit einem Schlage zum Durchbruch bringen, es braucht Zeit und einen Aufwand von Kräften, um sich auszuwirken und die widerstrebenden Elemente zu überwinden. Wer in dem Protestantismus nur eine kirchliche Streitigkeit sieht, etwa nur die Thesen an der Schloßkirche von Wittenberg, der versteht den Protestantismus nicht, und wird niemals begreifen, wie das protestantische Princip ganz andere Folgen haben mußte, als nur eine veränderte Glaubensformel. Es ist aber die Aufgabe des Philosophen, die Erscheinungen im Zusammenhange zu lesen und dazuthun, wie die Geschichte das Neue allmählig entwickelt,

und disparate Kräfte mit weiser Oekonomie in Bewegung setzt, um die Grundlagen für ein neues Menschenleben vorzubereiten. Die Entdeckung des Columbus hat die Bedeutung, daß eine neue weltverknüpfende (geographische) Macht in die Geschichte eingeführt wird, nämlich das Weltmeer oder das oceanische Princip und die Völker damit zum ersten Male von dem thalassischen Princip oder dem Mittelmeere losgelöst werden. Die neueuropäische Cultur wandert jetzt aus dem thalassischen Gebiete aus, sie verläßt die romanischen Völker Europas, Italien, Spanien, Portugal, und siedelt sich in den oceanischen Ländern bei den germanischen Völkern an. Der Schauplatz der modernen Cultur wird Frankreich, Holland, England und Deutschland, das sind die Länder, welche dem atlantischen Weltmeere zum größten Theile oder ganz und gar angehören. In diesen Ländergebieten entwickelt sich der Protestantismus und mit ihm Kunst, Staat und Wissenschaft. Wir haben in diesen Ländern zugleich das Terrain gezeichnet, auf dem sich die neueuropäische Philosophie bewegt, und Sie sehen daraus, wie der denkende Geist kein Aërobat ist, der sich in eine Wolkenstadt einnistet, sondern mit dem irdischen Wohnhause in immanentem Verkehr steht und einer soliden geographischen Grundlage bedarf, um eine solide Geschichte zu erleben.

Zu diesen beiden Entdeckungen, welche ich Ihnen dargelegt habe, fügen Sie noch eine dritte, die mit jenen in genauer Verbindung steht, und das Weltbewußtsein, mit welchem das moderne Zeitalter beginnt, ist uns vollkommen durchsichtig. Die Entdeckung des Alterthums knüpfte die Menschheit wieder an ihre Vergangenheit und stellte den Zusammenhang der Geschichte wieder her, den das Mittelalter unterbrochen hatte. Der menschliche Gesichtskreis dehnte sich über den Terminus der christlichen Welt aus. Die zweite Entdeckung ging

weiter. Die Weltumsegler schloßen der Menschheit ihr großes Wohnhaus auf und der menschliche Gesichtskreis begriff jetzt zum ersten Male den gesammten Erdkörper. Die Grenzen der thalassischen Welt, welche der Schauplatz des Alterthums und des Mittelalters gewesen waren, wurden überschritten und für die neue Entwicklung eine neue geographische Grundlage gewonnen.

Nachdem man so die Erde auf der Erde entdeckt hat, bleibt nur Eines übrig: sie im Weltenraume zu entdecken. Und der neue Geist, welcher die Entdecker über die Meere treibt, damit sie die unbekannten Welttheile erforschen, und die ganze Erde in seinen Gesichtskreis faßt, hat schon den Punkt des Archimedes gefunden; das δός μοι πο̃ ςω̃; ist ihm gegeben und er hebt die Erde wirklich aus ihren Angeln. Während die Erdumsegler in den weiten Meeren neue Länder aufsuchen, erhebt sich das Auge des Copernikus über die öden Steppen Polens hinauf zu dem gestirnten Firmamente, und entdeckt die Erde unter den Sternen. Es giebt keine kühnere Abstraktion als diejenige ist, welche der Tubus dieses einzigen Mannes unternommen hat: sich loszureißen von der ganzen Erde und in den Mittelpunkt der Sonne zu versetzen, um von hier aus die Bahnen der Planeten zu betrachten! Da lösen sich ihm die verschlungenen räthselhaften Planetenbahnen auf in einfache, gesetzmäßige Cirkel. Jetzt giebt es in der That nichts Stabiles mehr auf der Erde, denn die Erde bewegt sich, die steinernen Häuser fallen ein, denn der Planet rührt sich; Archimedes ist gerächt durch den Copernikus, denn keine Macht der Welt ist mehr im Stande, diese Cirkel zu zertreten. Es giebt fortan für den menschlichen Geist keine andere Wahrheit mehr, als die Gesetze, die er entdeckt.

Diese drei Entdeckungen bewirken das moderne Weltbewußtsein und bedingen seine philosophische Entwicklung. Der

Zusammenhang der Geschichte wird entdeckt durch die Alterthumswissenschaft; der Zusammenhang der Länder durch die Weltumsegler, der Zusammenhang der Weltkörper durch die Astronomen. Die Entdeckung des Alterthums dehnt den menschlichen Gesichtskreis aus auf die ganze Geschichte, die Entdeckung des Columbus auf die ganze Erde, die Entdeckung des Copernikus auf das ganze Universum.

Damit habe ich Ihnen das Fundament, das äußere wie das innere, dargelegt, auf dem sich das Gebäude der neueuropäischen Philosophie erhebt und weil wir uns in dem Verlaufe dieser Vorlesungen genau in diesem Gebäude orientiren wollen, so werde ich die vorläufige Uebersicht desselben kurz fassen.



## Sechste Vorlesung.

: geschichtliche Entwicklungsgang der neueren Philosophie und deren Perioden.

Ich habe Ihnen früher dargethan, wie das *protestan-
sche Weltprincip* darin besteht, daß der menschliche Geist
ch wiederfindet, seine *Ursprünglichkeit* wieder erhebt gegen
e Autorität, die ihn in Glaube und Sitte unterjocht hat,
d daß er in sich allein die Quelle seiner wahren Wirklich-
t entdeckt. Die nothwendige Folge dieser Entdeckung ist,
ß er die Welt danach *umbildet*, d. h. daß er die Wirk-
keit *reformirt*. Die *Reformation* ist die nothwendige
nsequenz des *protestantischen Princips*, und wie wir
s protestantische Princip nicht bloß als ein religiöses, so
sen wir die Reformation nicht bloß als eine *kirchliche*.
ir haben vielmehr auch die Philosophie, die aus dem prote-
ntischen Princip entspringt, als eine Reformation der Wis-
schaft zu begreifen.

Der philosophische Protestantismus bestand darin, daß
h der Geist als die *Quelle der Erkenntniß* wiederfand
d mithin nichts als *wahr* gelten läßt, außer was seine
ene Vernunft *bewährt* hat. Bevor also die denkende
rnunft geurtheilt hat, gilt ihr nichts als wahr, d. h. *sie
eifelt an Allem*. Alles, was vor dem selbständigen
theile der Vernunft angenommen wird — sei es bejahend

oder verneinend, sei es als Glaube oder als Sitte — gilt als ein Vorurtheil, und der erste Akt, welchen der denkende Geist der neuen Zeit unternimmt, besteht daher darin, daß er allen Vorurtheilen entsagt. Die Vorurtheile müssen in dem Vorhofe der Philosophie abgelegt werden; sie sind die Opfer, welche diejenigen bringen müssen, die der Wahrheit zu dienen bereit sind. Was bleibt nun, nachdem die Vorurtheile entfernt sind, allein dem denkenden Geiste übrig? Nur der selbstgewisse Geist auf der einen Seite, und ihm gegenüber die wirkliche Welt auf der andern.

Für den vorurtheilsfreien Geist ist aber die wirkliche Welt nur ein Objekt, welches erkannt werden soll, d. h. eine Aufgabe des Denkens. Er nimmt also die Gegenstände nicht mehr, wie sie ihm unmittelbar erscheinen oder von Andern gezeigt werden, sondern er verhält sich zu den Gegenständen denkend und selbständig, d. h. er erforscht sie.

Diese Erforschung der Gegenstände wollen wir Erfahrung oder Empirie nennen; und da die gegenständliche Welt, die dem Geiste gegenübersteht, die Natur ist, so wird die Erfahrung wesentlich Naturwissenschaft sein.

Indem also der menschliche Geist sich aller Vorurtheile begiebt und im Vertrauen auf seine Denkkraft die gegenständliche Welt betrachtet, so wird er die Natur als die Quelle der Wahrheit, und mithin die Erfahrung als die einzige Methode der Erkenntniß behaupten. Diese empirische Richtung regiert nun in der That eine Entwicklungsreihe der neueren Philosophie. Ich sage eine Entwicklungsreihe, denn es wird mit dieser nothwendig eine andere parallel laufen, weil die Erfahrung das Wesen und die Energie des modernen Denkens nicht vollkommen erschöpft.

Die Erfahrung nimmt an, daß die Natur die Quelle der Wahrheit sei. Das ist eine Annahme, welche die Erfahrung

selbst nicht beweisen kann, also diese Annahme weist über die Erfahrung hinaus. Ferner, indem man die Erfahrung zum Princip der Erkenntniß macht, hat man offenbar ein Urtheil ausgesprochen, welches nicht aus der Erfahrung selbst geschöpft ist; dieses Urtheil weist also ebenfalls hinaus über die Erfahrung. Weder daß die Natur die Quelle der Wahrheit, noch daß die Erfahrung das Princip der Erkenntniß sei — läßt sich erfahren, also ist weder die eine, noch die andere Behauptung innerhalb der Erfahrung begründet, sie sind auf dem Standpunkte des Empirikers unbewiesene Voraussetzungen. Woher sind sie geschöpft?

Das selbstbewußte Denken hat diese Voraussetzung gemacht und mithin sich selbst als das Princip der Erkenntniß, als die Quelle aller Wahrheit geltend gemacht. Der Empirismus thut dies unbewußt. Daher muß ihm eine andere philosophische Richtung gegenübertreten, welche mit Bewußtsein das Denken als Princip der Erkenntniß, als die Quelle der Wahrheit ausspricht. Diese philosophische Richtung, welche den Gedanken oder die Idee als das wahrhaft Wirkliche betrachtet, wollen wir Idealismus nennen.

Es wird sich also nothwendig die neuere Philosophie in den entgegengesetzten Systemen des Empirismus und Idealismus als in einer doppelten Reihe entwickeln müssen und diese antagonistischen Entwicklungsreihen bis zu einem Punkte fortsetzen, wo sie den Gegensatz derselben zu lösen vermag.

Zunächst ist uns klar, daß der Idealismus ein höheres philosophisches Bewußtsein enthält, als der Empirismus. Denn er offenbart das Geheimniß desselben, er macht offen zum Princip, was dieser stillschweigend dafür anerkennt, er beruft sich geradezu auf das Denken und erklärt, daß er aus ihm die einzige Gewißheit schöpfe. Darum nahm ich auch am Schluße meiner vorigen Vorlesung den idealistischen Aus-

spruch: „Ich denke, also ich bin," worin das Denken als das wahre Sein und damit als die einzige Quelle der Wahrheit erklärt wird, für den eigentlichen Anfang der neueren Philosophie.

Wenn aber die Frage gestellt wird, welche unter den Geschichtsschreibern der neueren Philosophie vielfach erörtert worden und zuletzt streitig geblieben ist, ob man mit dem Schöpfer des modernen Empirismus oder mit dem des modernen Idealismus, mit Baco von Verulam oder mit Cartesius die neuere Philosophie beginnen solle, so ist aus dem Gesagten klar, wie wir uns entscheiden. Wir haben aus den Elementen des philosophischen Geistes der neueren Zeit, der mit der Selbstgewißheit des Denkens der Welt gegenübertritt, gezeigt, daß er einen doppelten Ausgang nehmen müsse, einen objektiven und einen subjektiven, einen empirischen und einen idealistischen, und demgemäß in einer doppelten Entwicklungsreihe von Systemen sein Vermögen entwickeln werde. Indem wir also den Empirismus als eine eigenthümliche philosophische Richtung des modernen Geistes begreifen, so müssen wir den Begründer desselben, Baco, zu den Urhebern der neueren Philosophie zählen. Indem wir aber gezeigt haben, wie in dem Idealismus das philosophische Bewußtsein mehr entwickelt ist, als in dem Empirismus, so bringt das Princip des Cartesius den Anfang der neueren Philosophie klarer und deutlicher zum Vorschein, als dasjenige Baco's.

Worin besteht nun in diesen beiden Entwicklungsreihen idealistischer und realistischer Systeme der gemeinsame Charakter? Sie haben den Ursprung und die Schranke gemein, und in dem Augenblick, wo der philosophische Geist diese Schranke entdeckt, hat er die erste Periode seiner modernen Entwicklung durchlaufen und den Antagonismus der beiden entgegengesetzten Elemente überwunden.

Sowohl der Empirismus des Baco, als der Idealismus des Cartesius gehen beide von dem philosophischen Protest gegen alle bisherigen Erkenntnisse aus, d. h. sie entspringen aus dem absoluten Zweifel an Allem und verlangen, daß der Geist sich von allen Vorurtheilen reinigen müsse, um zu einer neuen und sicheren Erkenntniß zu gelangen. Dies ist ihr gemeinsamer Ursprung. Dabei nehmen sie aber an, daß das menschliche Erkenntnißvermögen — ob es nun als Erfahrung oder als Spekulation ausgeübt werde — die Wahrheit erfassen könne. Sie setzen also voraus, daß die Erkenntniß absolut sei und das menschliche Denken das Wesen und die Natur der Dinge wirklich zu ergründen vermöge. Das ist sowohl für Baco als für Cartesius eine unmittelbare Gewißheit. Um mich in einer beliebten philosophischen Formel auszudrücken, die Ihnen aus dem Gesagten klar sein wird: die neuere Philosophie setzt in ihrem Beginn die Einheit oder die Identität von Denken und Sein voraus. Unter dieser Voraussetzung entstehen die Systeme der ersten Periode. Sie ist deren gemeinsame Schranke. In dem Augenblick, wo diese Schranke entdeckt wird, zeigt sich, daß die bisherige Grundlage dem philosophischen Geiste nicht mehr genüge; es muß daher ein neues Fundament für die Philosophie erobert werden. Dies ist der große Wendepunkt in der Geschichte der neueren Philosophie; mit ihm ersteigt sie ihren classischen Gipfel.

Ich sagte, der philosophische Geist überwindet die erste Periode seiner modernen Entwicklung, indem er entdeckt, daß alle Systeme auf einer unbewiesenen Voraussetzung, also auf einem unphilosophischen Fundamente ruhen. Denn sie nehmen an, daß das menschliche Erkenntnißvermögen, welches die Einen empirisch, die Andern spekulativ ausüben, das Wesen und die Natur der Dinge ergründen könne. Wie nun, wenn

diese Voraussetzung, wie sie unbewiesen ist, so auch unwahr wäre? Zunächst, sie muß geprüft, die Grundlagen der bisherigen Philosophie müssen genau untersucht, bis diese Prüfung beendet ist, müssen alle Erkenntnisse suspendirt werden. Also der Zweifel des Cartesius und Baco ist nicht gründlich genug verfahren. Er hat an Allem, nur nicht an dem menschlichen Erkenntnißvermögen selbst gezweifelt; so ist, während man alle Vorurtheile aus der Pandoraschachtel des Geistes fliegen ließ, dennoch eines zurückgeblieben, und dieses eine ist für die Ausbildung der Philosophie verhängnißvoll geworden. Man hat von dem Erkenntnißvermögen in dem Vertrauen auf die menschliche Denkkraft absoluten Gebrauch gemacht, ehe man wußte, wie weit man diesen Gebrauch ausdehnen dürfe; man hat die Grenzen des Erkenntnißvermögens in's Absolute erweitert, ehe man diese Grenzen nur genau untersucht hatte. Die Philosophie hat das Wesen der Dinge dargestellt — sei es auf dem Wege der Erfahrung, sei es auf dem der Spekulation — ohne zu wissen, ob dieses Wesen überhaupt erkennbar wäre oder nicht. Mit einem Worte: die Philosophie hat ohne Selbsterkenntniß gehandelt; ohne zu prüfen, wie weit ihr Vermögen reicht, hat sie ohne Weiteres das Wesen und die Substanz der Dinge dargestellt. Sie hat das Universum begriffen, ohne sich selbst zu begreifen; sie hat Alles, nur sich selbst nicht gerechtfertigt. Dieser Mangel der Selbstprüfung ist der durchgehende Mangel in der ersten Periode der modernen Philosophie, sowohl in ihren realistischen als idealistischen Systemen. — Wir bezeichnen die Philosophie überhaupt, welche ohne diese Selbstprüfung, also unter einer unbewiesenen Voraussetzung handelt, mit dem Namen Dogmatismus. Dogmatismus im philosophischen Sinne bedeutet nicht etwa eine Verwandtschaft mit religiösen Vorstellungen, sondern nur, daß sich ein philosophisches System

auf eine Annahme, eine unbewiesene Voraussetzung gründe. Wir können sagen — und dabei erinnere ich Sie an einen Punkt, den ich mit Absicht schon in meiner ersten Vorlesung hervorgehoben habe, — daß der Dogmatismus die Wahrheit außerhalb der menschlichen Selbsterkenntniß darstelle, daß er die Substanz der Dinge begreife und darüber das Subjekt der Erkenntniß vergesse.

Die erste Periode der modernen Philosophie ist dogmatisch; der Gegenstand, der sie beschäftigt, ist die Substanz; die Voraussetzung, die sie macht, ist die Einheit von Denken und Sein, oder das absolute Erkenntnißvermögen. Indem nun der philosophische Geist diese Selbstprüfung unternimmt und das Erkenntnißvermögen untersucht, hört er auf, dogmatisch zu sein, er wird kritisch. Die Philosophie hört auf, Dogmatismus zu sein, sie wird Kriticismus; der Gegenstand, der sie beschäftigt, ist nicht mehr die Substanz, sondern das Subjekt; sie erkennt nicht mehr das Wesen der Dinge, sondern sich selbst, d. h. sie stellt die Wahrheit dar als Selbsterkenntniß. Dieser Wendepunkt ist entscheidend, und hier überrascht uns eine große Analogie zwischen der griechischen und neueuropäischen Philosophie.

Die griechische Philosophie erlebt die Epoche der Selbsterkenntniß in Sokrates, nachdem die vorsokratische Philosophie ebenfalls in einer Antithese idealistischer und realistischer Systeme nur das Wesen der Dinge oder die Substanz entwickelt hatte. Allmählig war sie reif geworden, aus der Außenwelt in die Innenwelt überzugehen und ihre eigentliche Wahrheit, die menschliche Selbsterkenntniß auszusprechen. Diese Reife der Philosophie stellt sich äußerlich dar in ihrem Träger: durch einen Zufall, wenn Sie wollen, aber durch einen bedeutsamen Zufall ist es ein Greis, welcher diesen Wendepunkt der griechischen Philosophie entscheidet.

Und eben so die neueuropäische Philosophie, als sie reif geworden ist, den Schritt zur Selbsterkenntniß zu thun, ergreift einen Mann an der Schwelle des Greisenalters, der nach langem, mühevollen Suchen endlich den Punkt findet, wo das bisherige Erkenntnißgebäude aus den Angeln zu heben sei, und es eben so tief und gründlich reformirt, als Copernikus das mathematische Weltgebäude reformirt hatte. Dieser Mann, den wir als den Schöpfer der modernen Aufklärung und Geistescultur überhaupt verehren, und dem wir im Besondern verdanken — vielleicht das Einzige, das wir mit einigem Selbstgefühle aussprechen können, daß Deutschland die philosophische Schule der Welt ist — dieser Mann ist Immanuel Kant.

Wie in Sokrates die griechische Philosophie attisch wird, so wird die neueuropäische Philosophie in Immanuel Kant deutsch, ausschließlich deutsch. Denn seit Kant hat sich die moderne Philosophie nur in deutschen Systemen entwickelt.

Es muß ein unwiderstehlicher Zauber gewesen sein, welchen der Greis von Athen auf die größten Gemüther seiner Nation geübt hat, wenn eine Künstlerseele wie Plato aufhört zu dichten unter der Berührung des Sokrates. Und mit einem ähnlichen Zauber hat der Weise von Königsberg die Gemüther seiner Zeit ergriffen, wenn eine so mächtige und aufstrebende Künstlernatur, wie unser Schiller, die Poesie verlernt, als ihm die Kantische Gedankenwelt aufgeht.

Endlich, diese Analogie schreitet fort. Die classische Periode der deutschen Philosophie gleicht der classischen Periode der griechischen. Das Princip der Selbsterkenntniß oder die Idee des Wissens, welche Sokrates entdeckt, entwickelt und vollendet sich in der platonisch-aristotelischen Philosophie. Das kritische System, welches Kant begründet und Fichte ausführt, löst sich zuletzt in lauter Probleme auf, und die Lösung dieser Probleme enthält die

Schelling-Hegelsche Philosophie; und man hat nicht ohne Grund Schelling mit Plato, Hegel mit Aristoteles verglichen.

Die Einheit von Denken und Sein, welche die erste Periode der modernen Philosophie oder die vorkantische Philosophie vorausgesetzt, die zweite Periode oder die kritische Philosophie aufgelöst hatte, wird durch die dritte Periode wiederhergestellt. Aber sie wird nicht mehr vorausgesetzt, sondern bewiesen. Die Philosophie, welche die Einheit von Denken und Sein oder die Identität von Subjekt und Objekt bewiesen hat, nennen wir Identitätsphilosophie. Der Urheber der Identitätsphilosophie ist Schelling, die eigentliche Vollendung und systematische Ausbildung empfängt sie durch Hegel.

Diese Perioden und Epochen der neueren Philosophie lassen sich auf schlichtem und kürzerem Wege aus dem Begriff der Philosophie selbst ableiten, und sie werden uns klar, so bald wir die Lebensfrage aller Philosophie in's Auge fassen. Die Philosophie soll und will sein ein absolutes oder wahres System der Erkenntniß. Wenn es überhaupt eine solche wahre Erkenntniß giebt, so ist die Philosophie verpflichtet, sie hervorzubringen. Worin also besteht die Lebensfrage alles Philosophirens? Offenbar darin, ob es ein absolutes Erkenntnißvermögen giebt oder ob das menschliche Erkenntnißvermögen die Wahrheit begreife? d. h. mit andern Worten, ob wir denkend die Schranke der objektiven Welt überwinden und deren eigentliches Wesen zu erkennen vermögen? Das menschliche Erkenntnißvermögen ist absolut, wenn wir in die Natur der Dinge eindringen, wenn unser denkendes Wesen zugleich das Wesen der Dinge enthält oder wenn Subjekt und Objekt, Denken und Sein, identisch sind.

Die Identität von Denken und Sein ist deßhalb

mit Recht als die Lebensfrage der Philosophie betrachtet worden, und die neuere Philosophie beweist ihr ursprüngliches und eigenthümliches Leben gerade darin, daß sich die Epochen derselben in dieser Frage entscheiden.

Darum ist die Identitätsphilosophie der systematische Abschluß der neueren Philosophie, und indem ich in Hegel den eigentlichen Bildner und Vollender derselben erkenne, so habe ich sein System als den abschließenden Terminus der neueren Philosophie bezeichnet. Was die Philosophie nach Hegel betrifft, so überzeuge ich mich nicht davon, daß sie eine neue Quelle der Entwicklung bereits gefunden habe. Durch ein ausführliches Studium der nachhegelschen Schriften habe ich mich vielmehr überzeugt, daß die eigentliche philosophische Cultur in der besonnenen und logischen Fortbildung der Principien bestehe, welche die Geschichte der Philosophie folgerichtig zu Tage gefördert hat. Diese Geschichte ist consequent gewesen, und man kann ihr letztes Resultat nicht aufgeben, ohne die ganze Kette ihrer Systeme bis hinunter zu dem ersten Gliede, welches Cartesius bildet, zu verwerfen. Ein aufrichtiger, aber einseitiger Standpunkt unserer Tage hat diese Nothwendigkeit auch unumwunden ausgesprochen und die gesammte Philosophie seit Cartesius als die folgerichtige Entwicklung einer ursprünglichen Verirrung beurtheilt. Ich theile diesen Standpunkt nicht, aber ich stimme ihm darin bei, daß der Schlag, welchen Hegel empfängt, von Cartesius empfunden wird, daß der Blitz, welcher ernstlich das Hegelsche System zertrümmert, auch die übrigen bis zu dem Gebäude des Cartesius herunter in Brand steckt. Wenn es nicht etwa, wie wir täglich erleben, kalte Blitze sind, welche die hinkenden Hephäste von unten herauf schleudern.

Die Identitätsphilosophie erscheint mir als ein gerechtfertigtes und bewiesenes Resultat, dessen geschichtliche Weiter-

dung die erste Aufgabe der philosophischen Mitwelt bildet.
h finde, daß diese Fortbildung bereits glücklich begonnen
t, aber ich überrede mich nicht, daß die Principien, auf
nen das letzte System der deutschen Philosophie ruht, in
iginaler Weise überschritten worden wären. Im Gegentheil,
den meisten philosophischen Meinungen unserer Tage, —
sage nicht Systemen — die sich als die Ueberwinder der
dentitätsphilosophie öffentlich anpreisen, entdecke ich nichts als
ückfälle und zum Theil sehr ungeschickte Rückfälle in vorkan-
schen Dogmatismus. Wer in dem Kantischen Systeme
rechtigte Probleme erkennt, die man nicht umgehen, sondern
lösen müsse, der kann, wenn er consequent sein will, in
n meisten philosophischen Schriften von heute nur unberechtigte
lebungsversuche eines früheren Dogmatismus finden.

Also die Perioden der neueren Philosophie begreifen
nd entwickeln das Fundamentalprincip aller Philosophie, die
dentität von Denken und Sein, in den drei Stufen des
ogmatismus, Kriticismus und der Identitäts-
hilosophie. Mit diesen verschiedenen Gesichtspunkten, die
nerlich mit einander verknüpft sind und nothwendig aus
nander folgen, ändert und entwickelt sich sowohl der Gegen-
and, als die Methode des Erkennens.

Der Dogmatismus setzt voraus, daß das Wesen der
Dinge erkennbar sei. Also beschäftigt ihn lediglich das Wesen
er Dinge oder die Substanz. Die Substanz ist der Ge-
enstand, in dessen Darstellung die Systeme der vorkantischen
hilosophie sich entwickeln. Die Darstellung derselben kann
atürlich nur so geschehen, daß sie von einer unmittelbaren
ewißheit, einer Thesis oder einem Axiome beginnt und con-
quent daraus fortschließt. Deßhalb ist die eigentliche Methode
eser Philosophie die mathematische; die größten Philosophen
r ersten Periode demonstriren more geometrico: das hängt

genau zusammen mit ihrem Gegenstande und ihrer Voraussetzung.

Dagegen der Kriticismus untersucht das Erkenntnißvermögen. Also beschäftigt ihn lediglich das Wesen der Erkenntniß, oder das erkennende Subjekt bildet den Gegenstand, in dessen Darstellung sich die Systeme der zweiten Periode entwickeln. Die Art ihrer Darstellung besteht darin, daß sie das erkennende Subjekt in seine Bestandtheile auflösen und das Verhältniß dieser Elemente aufsuchen. Sie lösen den gegebenen logischen Stoff in seine Elemente auf. Deßhalb ist die eigentliche Methode der kritischen Philosophie die logische Analyse.

Endlich die Identitätsphilosophie beweist die Identität von Denken und Sein. Sie entwickelt das Eine aus dem Andern. Mithin ist der Gegenstaud, der sie beschäftigt, die Weltentwicklung; und die Methode, in welcher die Einheit von Denken und Sein bewiesen, die Weltentwicklung dargestellt wird, ist nothwendig die Methode der Entwicklung oder die Dialektik.



## Siebente Vorlesung.

### Cartesius.

Das Leben des Cartesius und der Anfang seiner Philosophie. Der Zweifel, das Denken und das Erkenntnißproblem.

Der Dogmatismus der ersten Periode entwickelt sich, wie wir dargethan, nothwendig in dem Gegensatze des Idealismus und Empirismus. Wir verstanden unter Idealismus diejenige philosophische Richtung, welche das Denken zum Ausgangspunkte der Erkenntniß nimmt oder welche das Denken als die Quelle der Wahrheit betrachtet. Unter Empirismus dagegen verstanden wir diejenige philosophische Richtung, welche die objektive Welt, also vor Allem die Natur zum Ausgangspunkte der Erkenntniß nimmt und die Erfahrung als das Princip derselben betrachtet. Wir müssen also sehr wohl Erfahrung oder Empirie von Empirismus unterscheiden. Die Erfahrung ist die Erforschung der sinnlichen Gegenstände; der Empirismus macht daraus das Princip des Wissens und erhebt so die Erfahrung in die Potenz der Philosophie.

Man kann Empirie treiben, d. h. Erfahrungen machen, ohne dem Empirismus zu huldigen, d. h. ohne die Erfahrung zum Principe seiner Erkenntniß zu nehmen. Und der Empirismus selbst, indem er die Erfahrung zum Grundsatze macht, spricht eine Erkenntniß aus, die er nicht aus der Erfahrung geschöpft; er wagt eine Behauptung, die er nicht

erfahren hat, und handelt also in seinem Ausgangspunkte nicht empirisch. Für diese Behauptung ist er dem Denken verantwortlich. Wir beginnen daher mit dem philosophischen Bewußtsein, welches diese Verantwortung übernimmt und sich verpflichtet, dem Denken allein in jedem seiner Urtheile zu gehorchen. In Cartesius macht sich die Philosophie dem Denken verantwortlich, sie versichert es nicht bloß, sondern sie verpflichtet sich dazu, sie macht das Denken nicht zu ihrem Kabinetsrath, dessen Rathschläge sie im Stillen befolgt, sondern zu ihrer Politik, nach deren Princip sie öffentlich handelt. Darum ist Cartesius der Begründer der neueren Philosophie; er baut auf neuem Fundament einen neuen Staat der Philosophie, und wir werden sehen, wie sich die Verfassung und Geschichte dieses Staates entwickelt.

Vor dem Eingange des Systems stehe das Bild des Philosophen, und die persönliche Bekanntschaft, die wir mit dem Leben des Cartesius machen, soll uns psychologisch auf das Werk desselben vorbereiten.

Das eigenthümliche Interesse, das wir an dem Leben eines Philosophen nehmen, besteht darin, daß wir es mit dem Systeme desselben vergleichen, und wenn uns das System den Philosophen in abstracto zeigt, so erwarten wir im Leben den Philosophen in concreto.

Es ist etwas Großes darum, consequent zu denken, und nur die wenigsten Köpfe haben es vermocht. Wer es vermag, dem bleibt nur Eines übrig, consequent zu leben und in der Uebereinstimmung mit seinem Wissen zu handeln. Die Philosophen der neuen Welt brauchen nicht mehr die Tonne des Diogenes, denn die Welt ist ihre Tonne geworden; aber Eines sollten sie sich von dem Tonnenbewohner merken und es niemals vergessen, daß er zu Alexander gesagt: geh' mir aus der Sonne. In dem Leben eines consequenten

Philosophen darf es Nichts geben, was ihm das Licht nimmt, er darf schlechthin den Schatten nicht dulden. Die Geschichte der neueren Philosophie kennt nur zwei Denker, die mit sich selbst in dieser classischen Uebereinstimmung gelebt und eben so gehandelt als gedacht haben. Diese beiden eminenten Charaktere sind in ihren Systemen Gegenfüßler gewesen: Baruch Spinoza und Johann Gottlieb Fichte.

Betrachten wir mit diesem Interesse das Leben des Cartesius, so überrascht uns die Aehnlichkeit, welche die Gedanken des Cartesius mit seinen Schicksalen gehabt haben. Cartesius ist in der Weltgeschichte einer jener seltenen Heroen, die nichts unternehmen können, ohne es zu reformiren, und die nichts reformiren, ohne es von Grund aus zu reformiren. „Er fängt die Sache wieder einmal ganz von vorn an.“ Und wie seine Erkenntniß von dem absoluten Zweifel beginnt und rein aus sich anfängt, so ist auch sein Leben von dieser rastlosen Unruhe des Zweifels ergriffen, die ihn von den Studien, mit denen er unzufrieden ist, in ein Getümmel von Zerstreuungen wirft, wieder zurück in die tiefste Einsamkeit führt und aus dieser in das noch lautere Getümmel der Schlachten hineintreibt. Dieses unbefriedigte Suchen ist für das Leben des Cartesius charakteristisch und giebt sich kund in einem fast abenteuerlichen Wechsel seiner Schicksale, bis endlich die philosophische Contemplation der leitende Mittelpunkt seines Lebens wird.

Geboren den 31. März 1596 zu la Haye in der Touraine, aus einem vornehmen altfranzösischen Geschlechte wurde der junge René Des-Cartes in dem Jesuitencollegium zu la Fleche erzogen von 1609 bis 1613. In seinem sehr schwächlichen Körper lebte ein reger mächtiger Geist, der mit unerschütterlichem Eifer in allen Gebieten des Wissens schweifte, sich überall angezogen fand, um bald wieder abgestoßen zu

werden, und nur in den mathematischen Studien mit größerem Ernste und größerer Befriedigung verweilte. Ein achtzehnjähriger Jüngling verließ Descartes das Collegium, wo er sich bei seinen Mitschülern den Beinamen des kleinen Philosophen erworben. Die gelehrten Schulstudien hatten seinen brennenden Wissensdurst nicht befriedigt, und übersättigt und angeekelt von der todten Büchergelehrsamkeit, faßte dieses aufstrebende Gemüthe den kühnen Entschluß, entweder die Wissenschaft aufzugeben, oder sie an ihrer lebendigen Quelle zu finden, in sich selbst oder in dem Buche der Welt. Zunächst protestirte er gegen das klösterliche Stillleben seiner bisherigen Studien, indem er ritterliche Künste trieb und sich in den Zerstreuungen und Genüssen des vornehmen Weltlebens von Paris berauschte. Aber diesem Rausche folgte sehr schnell der übersättigte Ekel, denn die bloße Zerstreuung ist in dem Leben eines bedeutenden Menschen nur ein Augenblick, nichts als ein schnell verbrauchtes Palliativ; und nur ein ganz gewöhnliches Leben, welchem der Mittelpunkt und der eigene Inhalt fehlt, läßt sich auflösen durch das gemeine Vergnügen. Cartesius kehrte aus dem Flitterleben des Cavaliers in die Einsamkeit des Denkers zurück und lebte mit seinen Studien beschäftigt zwei Jahre lang in einer Vorstadt von Paris, bis ihn seine Freunde entdeckten und von Neuem in das lustige Weltleben einführten. Es schien, als ob die Quelle der Wahrheit, welche Cartesius in sich selbst suchte, nicht ergiebig genug wäre, seinen Wissensdurst zu stillen. So verließ er sie und suchte draußen in der weiten Menschenwelt die Befriedigung, die er weder in Büchern, noch in Genüssen finden konnte.

Es beginnt die zweite Periode seines Lebens. Der Geist, der vergeblich nach Wahrheit ringt, sucht die große Erfüllung, deren er bedarf, in der Wirklichkeit, er lernt die Welt kennen, mengt sich in das bunte Theater der Mensch-

heit und sammelt sich hier in ruhiger Anschauung oder in selbstthätiger Theilnahme einen Reichthum von Erfahrungen. Dieses empirische Weltleben ist die praktische Ergänzung des Idealisten; es führt dem Geiste den Stoff zu, an dem sich das idealistische Streben zugleich regeln und erfüllen kann. Wie die erste Periode der neueren Philosophie den empirischen und idealistischen Faktor in einander arbeitet, so sehen wir in dem Leben des Cartesius diese beide Faktoren mit einander ringen. Ueberhaupt, es ist für die moderne Bildung charakteristisch, daß sie den Idealismus des Lebens nicht in dem engen Cirkel eines abgezogenen Geistes beschreibt, sondern nur in der Welterfahrung und Weltkenntniß reif werden läßt, daß sie das ungeduldige und strebende Menschengemüth in dem praktischen Leben entwickelt, oder, um diese Entwicklung so zu bezeichnen, wie sie von unserm größten Dichter dargestellt worden ist, daß sie auf die Lehrjahre die Wanderjahre folgen läßt. Wir können treffend die zweite Periode in dem Leben des Cartesius als seine Wanderjahre charakterisiren. Wie Faust, der ewige Zweifler, das größte Streben, die Erkenntniß, und den größten Genuß, die Liebe, — diesen ersten Theil seines Lebens — verläßt, um in dem zweiten die labyrinthischen Metamorphosen des Weltlebens praktisch zu durchwandern, so giebt Cartesius sein einsames Leben auf, dessen Streben und Genüsse er erschöpft hat, und sucht auf der Bühne der Welt jetzt eine Maske als Acteur, jetzt einen Platz als Zuschauer.

Kriegsdienste und Reisen nehmen die zweite Periode seines Lebens ein. Zunächst nimmt er in Holland Militärdienste; im Anfange des dreißigjährigen Krieges wird er Soldat im baierischen Heere und macht unter Tilly mehrere Feldzüge mit. Er kämpfte mit in der Schlacht bei Prag, wo Friedrich von der Pfalz die böhmische Krone verlor. — In den deutschen Winterquartieren zu Ulm und Neuburg

an der Donau, in der Muße des Soldaten erwachte von Neuem der Denker, und der nie gestillte, aber auch immer rege Wissenstrieb entführt ihn aus den wilden Scenen des Krieges. Er verläßt die Kriegsdienste 1621 und nachdem er in mehrjährigen Reisen halb Europa durchwandert, kehrt er nach Paris zurück. Auf diesem fruchtbaren Boden reicher Welterfahrung reift nun allmählig das System seiner Gedanken. Er begiebt sich 1629 nach Holland, um hier rein der Philosophie zu leben und in ungestörter Ruhe das große Werk der Reformation an der Wissenschaft zu vollziehen.

Damit beginnt die dritte Periode in seinem Leben, die eigentliche Erfüllung desselben. In seinem holländischen Aufenthalte von 1629—1644 führt Cartesius sein philosophisches System aus und vollendet in diesem Zeitraum seine wichtigsten Schriften. Verfolgt von holländischen Theologen, besonders von dem streitsüchtigen Voetius, der gegen seine Philosophie die unsterbliche Anklage des Atheismus erhob und es dahin brachte, daß der Cartesianismus auf der Universität Utrecht förmlich verboten wurde, erfuhr Cartesius das Schicksal, welches vor und nach ihm die entscheidenden Denker stets ausgezeichnet hat. Die Wirkung seiner Philosophie war ungeheuer, und zahlreiche Verehrer entschädigten Cartesius für die Verfolgungen der Zeloten. Die Königin Christine von Schweden lud ihn an ihren Hof ein, um sich von dem Meister selbst in die neue Wissenschaft einweihen zu lassen. Cartesius nahm diese Einladung mit Widerwillen an und von dem Vorgefühle seines Todes durchdrungen, verließ er 1649 seine geliebte holländische Einsiedelei. Er begab sich nach Stockholm und starb hier den 11. Februar 1650.*

* Die Werke des Cartesius. Die ersten Grundzüge der Cartesianischen Philosophie sind in Abhandlungen enthalten, welche philosophische, physikalische, mathematische Materien ent=



Ich habe Sie in einer früheren Vorlesung auf das negative Moment aufmerksam gemacht, welches in dem Ursprunge einer jeden Philosophie enthalten ist. Der Trieb und das Bedürfniß nach neuer Erkenntniß erwacht erst dann,

wickeln und mit entscheidender Originalität auftreten. Diese Abhandlungen erschienen im Jahre 1637 in französischer Sprache unter dem Titel Essays philosophiques, und wurden später in das Lateinische übersetzt als Specimina philosophiae. Sie enthalten die Dissertatio de methodo, die Dioptrik und die Meteorologie und Geometrie. — Darauf erschienen die beiden Werke, welche die Hauptzüge des Cartesianischen Systems darstellen. Die Meditationes de prima philosophia (1641) nebst den Objectiones und Responsiones geben die metaphysische Grundlage und bilden die literarische Epoche der neueren Philosophie. Die Principia philosophiae (1644) begreifen das gesammte System. Die Passiones animae erschienen 1649, und enthalten die Grundzüge der Cartesianischen Psychologie.

Als opera postuma erschienen die Epistolæ und der Tractatus de homine et de formatione foetus.

Die vollständigsten Gesammtausgaben dieser Werke sind die lateinische von Amsterdam 1692 und die französische von V. Cousin 1824. Cousin sagt in dem Prospect seiner Ausgabe: „Descartes ist der Vater der modernen Philosophie. Er ist es durch die Geister, die er um sich und nach sich erweckt hat, durch einen Malebranche, Spinoza, Leibnitz; er ist es durch den unverwüstlichen Geist, den er niedergelegt hat in der Philosophie Europa's, und welcher diese Philosophie begleiten wird durch alle ihre Wechsel."

„Wenn — so schließt Cousin — der Neid dem französischen Geiste die Kraft der Metaphysik abspricht, so kann sich Frankreich mit der Antwort begnügen, daß es Descartes Europa und der Menschheit geschenkt hat." —

wenn sich das Denken nicht mehr zurecht findet in der bisherigen. Wir haben diesen Zustand der Zwiespältigkeit, worin sich der denkende Geist von dem Culturſysteme, welches er vorfindet, ausscheidet, den Zweifel genannt. In dem Entwicklungsgange der Philosophie fanden wir diesen Zweifel in dem Ausgange der griechischen Philosophie als das Resultat des erschöpften Denkens, in dem Beginne der neueuropäischen Philosophie als den Anfang des aufstrebenden. Cartesius ist der Urheber der neuen Entwicklung der Philosophie, weil er den Zweifel als Princip der Philosophie ausgesprochen und zum bewußten Ausgangspunkt seines Systems genommen hat.

Worin besteht nun der Zweifel des Cartesius?

„Ich habe schon seit Jahren bemerkt, — sagt Cartesius in seinen Meditationen — wie viele Irrthümer ich in der Kindheit für Wahrheiten angenommen und wie zweifelhaft Alles ist, was ich später darauf gebaut habe, und daß darum einmal alles Dies von Grund aus zu zerstören und von den ersten Gründen anzufangen sei, wenn ich etwas Festes und Bleibendes in der Wissenschaft hinstellen wollte.“

Alles, was die denkende Vernunft nicht geprüft hat, sind Meinungen, die wir entweder unter dem Einflusse der Erziehung, unter fremder Autorität oder unter dem Eindruck der Sinne aufgenommen haben. Mithin dürfen wir solche Meinungen nicht als Erkenntnisse betrachten, denn wir haben keine Bürgschaft dafür, daß sie wahr sind. Wir haben unsern Erziehern oder unsern Sinnen geglaubt, ohne zu wissen, ob uns nicht beide getäuscht, und da es gewiß ist, daß uns die Sinne sehr oft täuschen, so haben wir gar keinen Grund, ihnen zu trauen und die sinnlichen Wahrnehmungen für sichere Erkenntnisse zu nehmen. Auch in dem, was uns als evidente Wahrheit

erscheint, wie die mathematischen Demonstrationen, finden sich bei näherer Prüfung Irrthümer, und endlich, wenn es wirklich einen Gott giebt, der Alles vermag, so können wir ja nicht wissen, ob uns dieser allmächtige Gott nicht zum Irrthum und zur Täuschung geschaffen habe. —

Also dürfen wir Nichts als gewiß annehmen, weil wir überall in unserem Wesen, in den Sinnen, in dem Verstande, in unserem Ursprunge die Möglichkeit und Anlage des Irrthums entdecken. Daher müssen wir nicht bloß Dieses oder Jenes, sondern Alles, was wir in uns vorfinden, d. h. alles Gegebene für ungewiß nehmen, d. h. wir müssen an Allem zweifeln.

Das de omnibus dubitandum oder die absolute Ungewißheit ist der negative Anfang der Philosophie.

Wir dürfen nun diesen Zweifel nicht als eine bloß subjektive Schwankung betrachten, als einen mittleren Zustand von Gewißheit und Ungewißheit, wie wir im gewöhnlichen Leben den Zweifel nehmen. Der Zweifel des Cartesius ist der radikale Zweifel. Alles, was uns gegeben ist — sei es durch die Sinne oder die Autorität oder die göttliche Allmacht, — kann mit Täuschung verwebt, d. h. in sich unwahr sein. Also schließen wir alles Gegebene von uns aus; wir setzen es als unwahr, d. h. wir verneinen es. So schreitet der philosophische Zweifel unmittelbar fort zur Negation: das dubitare hat den eminenten Sinn des rejicere oder negare.

Es ist also offenbar dieser absolute Zweifel kein schwankender Zustand, sondern ein vollkommen entschiedener; er zweifelt nicht bloß, sondern er verneint; er ist die negative Gewißheit, daß Alles, was mir äußerlich gegeben ist, nicht gewiß sei.

Das ist die Energie des Cartesianischen Zweifels. Es

ist nicht die gewöhnliche Ungewißheit, die zwischen den Dingen schwebt, sondern der Zweifel stellt sich als *Gedanke* allem bloß Gegebenen gegenüber: er ist die *Gewißheit* der Ungewißheit, d. h. er spricht das Recht aus, Alles, was die denkende Vernunft nicht geprüft, geurtheilt und als das Ihrige erkannt hat, als ungewiß und deßhalb vorläufig wenigstens als unwahr zu setzen.

Mit anderen Worten: der Zweifel, der *Alles* für ungewiß erklärt, spricht darin unmittelbar sich selbst als das Recht und die einzige Wahrheit des Geistes aus. Er bezweifelt Alles, nur sich selbst nicht. So ist es nicht der ungewisse, sondern der seiner selbst *gewisse* Zweifel.

Die absolute Ungewißheit, womit Cartesius anfängt, das de omnibus dubitandum zeigt sich uns als *negative* Gewißheit, als *die* Gewißheit, daß dem denkenden Geiste Nichts übrig bleibt, als zu *zweifeln*.

Das Denken erhält sich also im Zweifeln oder vielmehr, indem sich das Denken durch den Zweifel von allem Gegebenen befreit, so kommt es dadurch zu sich selbst. Jetzt erst ist es wahres Denken. Es kommt somit im Zweifel und durch die Energie des Zweifelns zur *Selbstgewißheit*. Die Dialektik dieser ersten und wichtigsten Gedanken des Cartesianischen Systems entscheidet sich so: die Ungewißheit des Zweifels zeigt sich als negative Gewißheit des Zweifels, und diese negative Gewißheit zeigt sich als die *positive Selbstgewißheit des Denkens*.

Wir können uns die Sache auch so darstellen: Der Geist überzeugt sich, daß er in Allem, was er äußerlich empfängt, der Täuschung ausgesetzt ist. Deßhalb zweifelt er an der Gewißheit desselben. Deßhalb sondert er von sich alles Gegebene aus, d. h. er *abstrahirt* davon und bleibt so als abstrakte Gedankenthätigkeit der Welt gegenüber stehen. Dies

ist die abstrakte Selbstgewißheit des Denkens. Das Denken kann von Allem, nur nicht von sich selbst abstrahiren, der Zweifel kann Alles, nur nicht das Denken selbst verzehren, denn er besteht im Denken.

Cartesius sagt im I. Theile der Principien:

„Indem wir aber so Alles, woran man nur irgend zweifeln kann, wegwerfen und als falsch darstellen, so können wir zwar leicht annehmen, daß kein Gott, kein Himmel, keine Körper da sind, daß wir selbst keine Hände, keine Füße, ja gar keinen Körper haben, aber nicht, daß wir selbst, die wir so denken, nicht sind." —

Wenn aber so das Denken alles äußerliche Sein ausgesondert und durch den Zweifel verzehrt und vernichtet hat, so bleibt als wahres Sein das Denken sich selbst übrig. Also liegt in dem Denken unmittelbar das wahre Sein und die Selbstgewißheit des Denkens, das „Ich denke" muß nothwendig sagen: „Ich bin."

Indem wir alles Sein durch das Denken bezweifeln, durch den Zweifel als unwahr setzen, durch die Abstraktion von uns absondern, so bleibt offenbar als das einzig wahre Sein nur das denkende Sein übrig: das Denken ist. Das Denken ist aber mein Denken, das denkende Sein ist also mein Wesen, und in der Gewißheit des Denkens bin ich unmittelbar meiner Selbst gewiß. Ich denke, ich bin, — das ist der Sinn von dem berühmten cogito ergo sum des Cartesius.

Das de omnibus dubitandum, indem wir es consequent entwickeln, läßt nichts übrig, als die Gewißheit des Denkens — das cogito ergo sum. Die negative Gewißheit der dubitatio geht in die positive Gewißheit der cogitatio über. Wenn wir das de omnibus dubitandum als den negativen Anfang der Philosophie bezeichnet haben, so können wir

das cogito ergo sum als den positiven Anfang bezeichnen. Mit dem Zweifel beginnt Cartesius, mit dem cogito ergo sum beginnt seine Philosophie. Es ist das Land, das wir im Schiffbruch des Zweifels entdecken, und indem wir uns dahin retten, haben wir Boden gewonnen, das Fundament für ein neues Erkenntnißgebäude.

Wir entschließen uns zu philosophiren, d. h. wir geben alle bisherige Gewißheit auf, wir zweifeln an Allem, so bleibt uns nichts übrig, als das Denken, so fällt unser ganzes Sein mit unserem Denken zusammen. Mithin ist dem Philosophen die erste und gewisseste Erkenntniß die, daß sein Denken ist, oder diese Erkenntniß als Selbstgewißheit ausgesprochen: Ich denke, also ich bin.

So betrachtet auch Cartesius selbst seinen Satz. Er sagt im I. Theil der Principien: „Also diese Erkenntniß: Ich denke, also ich bin ist die erste und gewisseste, welche jedem begegnet, der vernunftgemäß philosophirt." (Ac proinde hæc cognitio ego cogito, ergo sum est omnium prima et certissima, quæ cuilibet ordine philosophanti occurrat.)

Von allem Sein bleibt uns nur das denkende Sein. Nur das Denken ist d. h. als subjektive Gewißheit ausgesprochen, auf unser Sein angewendet: Ich der Denkende bin oder ich bin denkend. Das cogito ergo sum ist also identisch mit ego sum cogitans, d. h. Sein und Denken sind unmittelbar mit einander verknüpft, das eine ist das Prädikat des andern, sie fallen zusammen in der einfachen Synthese des Satzes.

Das cogito ergo sum, indem es gleichkommt dem ego sum cogitans, hat die Bedeutung eines einfachen Satzes. Erst so können wir das cogito ergo sum richtig fassen, wenn wir es, wie Spinoza in seinen „principia philosophiæ Cartesianæ," als einen einzelnen Satz, eine unica propositio

darstellen: „Es ist also: Ich denke, also bin ich ein einzelner Satz, der so viel sagt, als ich bin denkend." (Ideoque: Cogito e. s. unica est propositio, quæ huic: ego sum cogitans æquivalet.)

In diesem Satze sind Denken und Sein unmittelbar identisch. Aus dem Denken folgt ohne Weiteres das Sein: in dem „Ich denke" liegt ohne Weiteres das „Ich bin." Also bedürfen wir nicht eines dritten Gliedes, um von dem Denken auf das Sein zu kommen, oder wir schließen das Sein nicht aus dem Denken, sondern wir sind im Denken unmittelbar des Seins gewiß. Das Denken ist = Ich der Denkende bin = ich denke, also ich bin. Das sind synonyme und logisch äquivalente Sätze. Was folgt daraus für das cogito ergo sum? Daß es eine unmittelbare Gewißheit ist, keine vermittelte oder erschlossene Erkenntniß, ein Satz, kein Schluß, eine propositio, keine conclusio, eine einfache Thesis, kein zusammengesetzter Syllogismus.

Das ergo ist hier nicht die einführende Partikel eines Schlußsatzes, sondern der einfache Ausdruck der Gewißheit.

Das ist keine grammatische, sondern eine philosophische Interpretation; denn es ist von der höchsten Wichtigkeit, daß das cogito ergo sum nicht syllogistisch, sondern axiomatisch gefaßt wird.

Nehmen wir es syllogistisch, d. h. als einen Schluß, so hört es auf, gewiß zu sein, es wird problematisch, und damit verlieren wir den Anfang der Philosophie. Das cogito ergo sum würde als Schluß sich in folgende Figur auflösen: Alles Denkende ist; ich denke, also ich bin. — Wie aber komme ich zum Obersatze? Woher weiß ich, daß Alles Denkende ist? Offenbar nur daraus, daß ich der Denkende bin. Hätte ich das nicht bei mir erfahren, so könnte ich

es nicht von Andern aussagen. Also entweder ist der Obersatz bereits der Schlußsatz, ich habe ihn aus der unmittelbaren Selbstgewißheit des Denkens geschöpft; oder ich habe gar kein Recht, ihn auszusprechen. Also die Schlußfigur ist entweder ein überflüßiges Schema, — ich habe den Satz cogito ergo sum gewußt, ehe ich ihn als Schluß dargestellt habe, die Schlußform ist unnöthig, — oder der Schluß ist falsch, ein reiner Cirkelbeweis, aus dem ich nichts Gewisses gewinne.

Es ist also klar, wir heben den Anfang der Philosophie auf, wenn wir das cogito ergo sum syllogistisch darstellen. Aus dieser Auffassung sind sehr viele Mißverständnisse der Cartesianischen Philosophie hervorgegangen, und Cartesius selbst hat sie ausdrücklich als solche bezeichnet. Indem ich denke, bringe ich mein wahres Sein hervor, nämlich das denkende Sein; ich bringe es hervor und schließe es also nicht aus vorhandenen Prämissen, sondern entdecke es in mir selbst. Mithin ist es eine einfache, keine zusammengesetzte Erkenntniß, eine unmittelbare Anschauung, kein abgeleitetes Wissen, eine Intuition, keine Deduktion; ich finde es nicht so, daß ich von einem Satze zu einem andern fortgehe, also nicht in discursiver Erkenntniß, sondern indem ich denke, als unmittelbare Gewißheit.

Cartesius sagt in den Resp. auf die II. Obj.: „Wenn Einer sagt: Ich denke, also bin oder existire ich, so schließt er nicht durch einen Syllogismus von seinem Denken auf seine Existenz, sondern er erkennt es wie eine Sache, die an und für sich klar ist, in einer einfachen Anschauung.“ (Neque etiam cum quis dicit: ego cogito ergo sum sive existo existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit.)

Das zusammengezogene Resultat ist:

Die cogitatio ist in der Beziehung nach außen die dubitatio oder negatio. Ihr Satz heißt: de omnibus dubito. Sie ist in der Beziehung auf sich selbst die Selbstgewißheit des Geistes. Ihr Satz heißt: cogito ergo sum.

Der Zweifel an Allem, was ich nicht bin, was nicht zu meinem Wesen gehört, was sich von demselben absondern läßt, ist die Gewißheit meiner selbst. Vermöge dieses Zweifels sondere ich alle fremden Bestandtheile von mir ab und erzeuge mein wahres Wesen, also kann ich auch nur durch den Zweifel meines wahren Wesens gewiß werden. In dem Zweifel scheide ich Alles von mir aus, was nicht unmittelbar zu meinem Wesen gehört, also führt mich der Zweifel zu meinem reinen gesonderten Wesen zurück; ich unterscheide Alles von mir, was sich unterscheiden läßt, und bleibe mir so als ein rein denkendes Wesen übrig.

So erklärt Cartesius den Effekt des Zweifels als die reine Selbsterkenntniß. Er sagt im I. Th. der Principien:

„Der Zweifel an allem Andern ist der beste Weg, die Natur unseres Geistes und seinen Unterschied vom Körper zu erkennen. Indem wir nämlich untersuchen, wer wir, die wir alles von uns Unterschiedene für falsch halten, eigentlich sind, so sehen wir klar, daß nichts Körperliches zu unserer Natur gehört, sondern nur das Denken, welches deßwegen eher und gewisser als irgend etwas Körperliches gewußt wird."

Der Geist schließt also im Zweifel die Sinnenwelt von sich aus und stellt sich dieselbe in der abstrakten Selbstgewißheit des Denkens gegenüber: Er ist das denkende Sein gegenüber dem sinnlichen.

Das cogito ergo sum müssen wir also näher dahin bestimmen: daß sich der Geist als das denkende Sein dem

natürlichen entgegensetzt, daß er sich durch die Energie des Denkens von der Außenwelt abzieht und diese körperliche Welt durch die Energie des Zweifels verneint.

Diese Bestimmungen, welche nothwendig aus dem Principe des Cartesius folgen, sind entscheidend für den Charakter seines Systems.

Der Geist erfaßt sich im Gegensatz zur Natur, also bestimmt er sich als das abstrakte Gegentheil der Natur, also bestimmt er die Natur als das abstrakte Gegentheil des Geistes. Man muß an Allem zweifeln, besonders an den körperlichen Dingen, sagt Cartesius Resp. II. Obj.: de rebus omnibus praesertim corporeis dubitandum. Dieser Begriff der geistlosen Körperlichkeit wird das Princip der Cartesianischen Physik.

Der Geist bezieht sich also nur auf sich selbst. Er bedarf zu seiner Existenz keines anderen Daseins, er ist ein selbständiges Wesen.

Ein solches Wesen aber, das keines andern bedarf, um zu existiren, nennt Cartesius Substanz.

Die wesentliche Eigenschaft, ohne welche die Substanz nicht gedacht werden kann, nennt Cartesius Attribut.

Nun besteht die wesentliche Eigenschaft des Geistes im Denken; also ist das Denken das Attribut des Geistes, der Geist mithin eine denkende Substanz.

Das Gegentheil des Geistes ist das körperliche Sein oder die Materie. Als das abstrakte Gegentheil des Geistes hat die Materie keine Beziehung zu ihm, sie ist mithin ebenfalls ein selbständiges Wesen, d. h. Substanz.

Bestimmen wir anticipando näher die materielle Substanz: die wesentliche Eigenschaft oder das Attribut der Materie ist nothwendig das abstrakte Gegentheil von dem Attribute des Geistes. Der Geist ist Insichsein oder

Denken. Mithin ist das Attribut der Materie Außersich-sein oder Ausdehnung. Die Materie ist also die ausgedehnte Substanz.

Aus dem cogito ergo sum folgt, oder vielmehr das c. e. s. besteht darin, daß sich der Geist als denkende Substanz die Materie als ausgedehnte Substanz entgegensetzt.

Dieser abstrakte Gegensatz von Geist und Natur oder denkender und ausgedehnter Substanz bildet den essentiellen Charakter der Cartesianischen Philosophie: der Geist ist res cogitans; die Natur ist res extensa. Auf den ersten Begriff gründet sich die Cartesianische Metaphysik, auf den zweiten die Physik.

Es könnte scheinen, als ob Cartesius den Begriff des Geistes zu eng faßte, indem er ihn nur als res cogitans bestimmt, denn das Wesen des Geistes geht doch nicht ohne Rest in das Denken auf. Vielmehr giebt es in ihm noch andere Funktionen, wie Gefühl, Empfindung, Wille, Vorstellung u. s. w. Diese verschiedenen Richtungen des Geistes unterscheidet Cartesius nicht vom Denken, sondern er nimmt sie nur als Unterschiede des Denkens, und befaßt also unter dem Worte Denken die ganze Sphäre des bewußten Seins, nicht nur Erkennen, Wollen und Vorstellen, sondern auch Fühlen. Er sagt im I. Theile der Principien: „Unter dem Worte Denken verstehe ich nichts Anderes, als das, was mit unserem Bewußtsein in uns geschieht, sofern wir uns dessen bewußt sind.“ (Cogitationis nomine intelligo alia omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus in nobis eorum conscientia est.)

Jede Handlung, welche in diesem bewußten Sein geschieht, zeigt mir, daß ich bin. Denn in Allem, was ich mit Bewußtsein thue, ob ich nun empfinde oder vorstelle, ob ich denke

oder will, bin ich gegenwärtig. Also in jedem modus meines bewußten Seins liegt das cogito ergo sum, die Gewißheit meines Seins, das Ich bin, und zwar ist dies die einzige Gewißheit, die ich daraus schöpfe.

Nehmen wir z. B. eine sinnliche Empfindung. Ich sehe einen Gegenstand, — so schließe ich nicht, daß der Gegenstand so ist, wie ich ihn sehe; im Gegentheil, der Sinn kann mich täuschen. Ich zweifle also an der Existenz des Gegenstandes, aber ich zweifle nicht daran, daß ich, der ich sehe, bin.

Also das cogito ergo sum, d. h. die Selbstgewißheit dehnen wir auf die ganze Sphäre des bewußten Seins aus, und den Zweifel auf die ganze Sphäre der sinnlichen Realität oder des gegenständlichen Seins.

Dieser Zweifel des Cartesius ist nun für die Gegner seiner Philosophie besonders eine Zielscheibe der Angriffe gewesen. Man hat es für einen philosophischen Unsinn erklärt, die Realität des Gegenstandes zu bezweifeln. Denn unter Allem sei diese Realität das Gewisseste, weil sie uns fühlbare Beweise ihres Daseins gebe. Man könne an Allem zweifeln, nur nicht an dem, was man empfinde. Wenn schlagende Argumente die besten sind, so ließen sich für die Realität des Gegenstandes die besten Demonstrationen auffinden: — wer wollte den Ziegelstein bezweifeln, der Einem den Kopf zerschlägt! Auf solche Weise hat man Cartesius den Gegenstand, Fichte das Nicht-Ich deutlich gemacht.

Man hält dem philosophischen Zweifel nichts Anderes entgegen, als daß wir die Gegenstände empfinden, oder besser, daß wir von den Gegenständen Empfindungen haben. Darin hat man ganz Recht, und es hat bis jetzt noch nie ein Philosoph, am wenigsten Cartesius daran gezweifelt. Nur ob die Gegenstände so sind, wie wir sie empfinden, das ist die Frage, und eine Frage, die jedem kommen muß,



der einmal eine Sinnestäuschung erlebt hat. Wo aber eine Frage im Recht ist, da ist ein Zweifel wenigstens nicht im Unrecht.

Es ist nun aber gar nicht wahr, daß ich den Gegenstand empfinde, sondern ich habe nur Empfindungen oder Affekte von ihm. Was ich empfinde, sind also die Affekte meiner Sinnesorgane, die ich unter der Berührung äußerer Gegenstände leide. Ich finde mich afficirt durch eine Empfindung, die mir in Wahrheit also Nichts über die Realität des Gegenstandes sagt, sondern mir nur meine eigene Realität fühlbar macht. Daher ist der Zweifel, ob die Gegenstände so sind, wie wir sie empfinden, ein nothwendiger und berechtigter Zweifel, welchen die Einsicht in die Natur der Empfindung hervorbringt.

Cartesius bezweifelt nicht die Empfindung. Im Gegentheil, die Empfindung ist ihm eine Quelle der Selbstgewißheit. Er weiß, daß ich in der Empfindung nur mich selbst afficirt finde; daß ich mithin aus der Empfindung keine andere Gewißheit schöpfen kann, als die meiner selbst, natürlich nur aus der bewußten Empfindung. So sagt er in der II. Med.: „Wenn ich von irgend einem sinnlichen Dinge urtheile, es existire, weil ich es sehe, so folgt daraus weit gewisser und klarer, daß ich existire; denn es könnte wohl sein, daß was ich sehe nicht ist, wofür ich es halte, aber es kann nicht sein, daß ich, der ich mir des Sehens bewußt bin — also denke — nicht bin."

Hier haben wir den Punkt erreicht, wo uns das Problem der Cartesianischen Philosophie einleuchtet. Alles Wahre soll gewiß sein. Es giebt nur eine Gewißheit, nämlich die, daß Ich bin. Wie erfüllt sich diese einfache und abstrakte Selbstgewißheit? Wie werde ich in mir und durch mich zugleich der andern Wesen inne, welche außer mir

existiren? Das ist die Frage oder das Weltproblem, welches aus dem cogito ergo sum nothwendig folgt, von dessen Lösung der Charakter der Cartesianischen Philosophie und das Schicksal derselben oder ihre Geschichte abhängt. Die Lösung dieser Frage wird entscheiden, ob die neue Philosophie Dogmatismus oder Kriticismus sein soll.



## Achte Vorlesung.

### Das Problem der Erkenntniß und dessen Lösung. Der Begriff der absoluten Substanz.

Die ersten Akte, mit denen die neue Philosophie in Cartesius anhebt, waren die Verneinung des Zweifels und die Selbstgewißheit des Denkens.

Der Gang der Weltgeschichte und die Natur des menschlichen Bewußtseins, weisen der neuen Philosophie jenen Ausgangspunkt an, welchen Cartesius nimmt: nämlich den Zustand der Ungewißheit, in welchem das Bewußtsein sich erblickt, so bald es sich selbst prüft und in dieser Selbstprüfung findet, daß Vieles unbegründet sei, was es bis jetzt für wahr gehalten habe. Indessen dürfe Nichts für wahr gelten, was nicht die Probe des eigenen Urtheils bestanden, und bevor diese vorurtheilsfreie Untersuchung stattgefunden, müsse Alles bezweifelt werden, weil es noch nicht gedacht sei.

Dieser nothwendige und absolute Zweifel bildet den Anfang, aber auch nur den Anfang der Philosophie, er ist der negative Factor, der Alles auslöscht, was ich von außen empfangen und auf guten Glauben angenommen habe. Diesem Zweifel geht vorher das gewöhnliche Bewußtsein, das ist der Glaube an alles Mögliche; — ihm folgt das philosophische Bewußtsein, d. i. die Erkenntniß der Wahrheit.

Das gewöhnliche Bewußtsein nimmt die Dinge, wie sie ihm eben erscheinen, es hält für wahr, was ihm äußerlich gegeben wird: es prüft nicht, sondern es glaubt.

Das philosophische Bewußtsein beginnt damit, daß es sich von diesem Glauben lossagt, es hebt den Glauben auf durch den Zweifel, es setzt an die Stelle der bisherigen Gewißheit die absolute Ungewißheit: es glaubt nicht mehr, sondern es denkt.

Das Denken beginnt mit dem Zweifel, der Zweifel hebt das gedankenlose Bewußtsein auf und macht der Vernunft in unserem Geiste Raum: er räumt die Vorurtheile weg, damit die Urtheile entstehen können: er bringt das Denken hervor, und verneint Alles, was nicht gedacht ist.

Mithin bleibt dem Zweifel nur eine Gewißheit übrig, die Gewißheit des Denkens. In dieser unmittelbaren Selbstgewißheit unterscheide ich mich von Allem, was nicht zu meinem Selbst oder zu meinem Denken gehört, sondere ich von mir alles körperliche Dasein ab und setze es mir als eine gegenständliche Welt oder als objektive Existenz gegenüber.

Die Gewißheit reicht nur so weit, als mein Selbst reicht. Wo das Selbst aufhört, da beginnt die Ungewißheit. Nur die subjektive Existenz ist mir klar im Lichte des Denkens: die objektive Existenz ist mir dunkel im Schatten des Zweifels. Wenn wir uns die denkende und ausgedehnte Substanz als die Hemisphären des Universums verbildlichen, so befindet sich die eine im Erleuchtungskreise, die andere dagegen im Schatten. Wo der Tagbogen des Denkens aufhört, da beginnt der Nachtbogen des Zweifels.

Auf der Spitze des cogito ergo sum sehe ich nur mich selbst, nur mein Sein, und jenseits meines Horizontes liegt im Nebel die objektive Welt der Erscheinungen. Das cogito ergo sum ist der abstrakte Angelpunkt, um den ich immer

r den Cirkel meines eigenen subjektiven Seins beschreibe; if dieser einsamen Höhe habe ich keine anderen Götter neben r: ich bin das verlassene Ich, dem das Du fehlt.

Wie durchbreche ich nun diesen Kreis der subjektiven eripherie, indem mich das cogito ergo sum festbannt; wie mme ich aus der Selbstgewißheit zu einer Gewißheit der egenstände, aus dem Ich zu dem Du, aus dem cogito ergo m zur objektiven Erkenntniß? Eben so klar und eben so utlich, wie das Ich, soll mir das Du sein; eben so klar und en so deutlich, wie mich selbst, will ich das Wesen außer ir erkennen: die objektive Existenz soll mir eben so evident rden, als die subjektive.

Damit haben wir den eigentlichen Knoten geschürzt, welcher le Philosophie des Cartesius charakterisirt. Nur wenn dieses roblem klar begriffen ist, läßt sich die weitere Entwicklung er Cartesianischen Lehre einsehen, denn die Lösung dieses roblems bildet darin die entscheidende Peripetie.

Die Gegenstände erkennen — heißt den Gegensatz n Subjekt und Objekt auflösen, denn die Erkenntniß der egenstände ist offenbar nur dann möglich, wenn jene in mich d ich in jene einzugehen vermag. Aber das ist schlechterdings möglich, so lange Subjekt und Objekt einander ausschließen d excentrische Sphären beschreiben, so lange ich in einsamer eziehung auf mich selbst als denkende Substanz — das bjekt in eben so gleichgiltiger Beziehung auf sich selbst als usgedehnte Substanz getrennte und entgegengesetzte Welten einnehmen. Aus den bisherigen Principien des Carsius ist also dieser Gegensatz nicht zu lösen. Subjekt und Objekt, nachdem sie sich gegenseitig ausgeschlossen, können sich nicht zusammenschließen, sie können nicht aus eigenem Vermögen ihre Synthese erzeugen. Ich kann die objektive Erkenntniß weder aus dem einen, noch aus dem andern ableiten;

ich bedarf also eines neuen dritten Princips, aus welchem die Möglichkeit der objektiven Erkenntniß folgt. Also muß ich Subjekt und Objekt, *denkende* und *ausgedehnte* Substanz in einem Principe verknüpfen, welches von beiden *unabhängig* ist. In einem *unabhängigen Principe*: das wäre also der Begriff eines *selbständigen Wesens*, das zu seinem Sein nicht eines andern bedarf, d. h. eine *Substanz*.

Also bedarf ich einer *dritten Substanz*, um die beiden sich gegenseitig ausschließenden Substanzen, die denkende und die ausgedehnte, um Subjekt und Objekt zu verknüpfen.

Diese dritte Substanz, indem sie die *Synthese* von Subjekt und Objekt bewirken soll, muß über deren Schranke hinaus sein; denn sie würde den Gegensatz nicht auflösen können, wenn sie selbst von ihm ergriffen wäre. Die denkende und ausgedehnte Substanz sind einander entgegengesetzt; sie schließen sich gegenseitig aus, und also hat die eine an der andern ihre *Schranke*. Sie sind mithin *endliche Substanzen*. Die dritte Substanz, welche den Gegensatz der endlichen Substanzen aufheben soll, muß von dieser Schranke frei, d. h. nicht endlich, sondern *unendlich* sein.

Also das Problem der objektiven Erkenntniß kann nur aufgelöst werden durch den Begriff der *unendlichen Substanz*. Nur durch diesen Begriff kann Cartesius die *abstrakte Selbstgewißheit* einerseits, den *absoluten Zweifel* andererseits überwinden. Dieser Begriff erleuchtet ihm die Welt, welche im Schatten des Zweifels liegt und erhebt das Subjekt aus dem Zweifel zur *Erkenntniß*, aus der abstrakten Selbstgewißheit zur *objektiven* Gewißheit.

Wir hören auf, bloß unseres Selbst gewiß zu sein, indem wir die *Gegenstände* erkennen; wir hören auf, an den [illegible]nden zu *zweifeln*, indem wir sie *erkennen*.

Wir haben oben das Problem der Cartesianischen Philosophie so entwickelt:

Wie komme ich aus dem cogito ergo sum zur objektiven Erkenntniß?

Jetzt haben wir gesehen, daß dazu eine dritte, schiedsrichterliche Macht, die unendliche Substanz als Vermittlerin nöthig ist, denn sonst bleiben wir in dem abstrakten Gegensatze von Subjekt und Objekt befangen. Also theilt sich das ursprüngliche Problem in zwei Probleme:

1. Wie komme ich aus dem cogito ergo sum zum Begriff der unendlichen Substanz? Wie entdecke ich diesen Begriff?

2. Wie komme ich aus dem Begriff der unendlichen Substanz zur Gewißheit der Dinge? Wie entbinde ich aus diesem Begriff die objektive Erkenntniß?

Also erstens: Wie komme ich aus dem cogito ergo sum zum Begriff der unendlichen Substanz?

Das cogito ergo sum ist die einzige Gewißheit, die ich habe. Dieser Satz ist das absolut Gewisse. Also werde ich nur das für wahr halten, was mir eben so gewiß ist, als cogito ergo sum. Warum ist mir mein Sein absolut gewiß? Weil ich es denke, d. h. weil ich mit Bewußtsein darin gegenwärtig bin, oder weil es mir klar ist; und indem ich es denke, unterscheide ich es von allem übrigen Sein, ich bestimme es als mein Sein, d. h. es ist ein bestimmtes, unterschiedenes, deutliches Sein. Das Denken macht mir das Sein klar, die Distinktion macht es mir deutlich.

Also ist mein Sein gewiß, weil ich es klar und deutlich erkenne. Daraus folgt als Regel der Gewißheit: „Daß alles Dasjenige wahr sei, was ich klar und deutlich einsehe." (Illud omne esse verum, quod clare et distincte percipio.)

Diesen Satz stellt Cartesius in der III. Med. ausdrücklich als regula generalis der Gewißheit auf.

Nun sehe ich klar und deutlich ein, daß aus Nichts Nichts werden könne, oder was dasselbe heißt: daß jedes Etwas eine positive Ursache haben müsse. Eben so evident, wie ich mit meinem Denken mein Sein verknüpfe, verknüpfe ich die Wirkung mit einer Ursache. Mithin ist mir der Causalnexus eben so unmittelbar gewiß, wie das cogito ergo sum.

Ich sehe aber, indem ich den Causalnexus untersuche, klar und deutlich ein, daß die Ursache nicht weniger enthalten kann, als die Wirkung enthält, denn das Unvollkommene kann niemals die Ursache des Vollkommenen sein. Die Ursache muß entweder eben so viel oder mehr enthalten, als die Wirkung. Wenn die Ursache eben so viel enthält, als die Wirkung, so ist die Wirkung formaliter in der Ursache enthalten. Wenn die Ursache mehr enthält, als die Wirkung, so ist diese eminenter in jener enthalten: z. B. die Idee des Künstlers sei die Ursache des Kunstwerkes, sie enthalte genau dasselbe, was im Kunstwerke ausgeführt ist. So ist das Kunstwerk formaliter in der Idee enthalten. — Der Künstler ist die Ursache des Kunstwerkes. Der Künstler enthält aber mehr, als in dem einen Kunstwerke verwirklicht ist. So ist das Kunstwerk eminenter im Künstler enthalten.

Diese logischen Sätze sehen wir klar und deutlich ein. Mithin sind sie uns eben so gewiß, als das cogito ergo sum.

Nun finden wir in der Sphäre unseres bewußten Seins Vorstellungen; diese Vorstellungen bedeuten Gegenstände, gleich viel ob es eingebildete oder was sonst für Gegenstände sind. Wir finden in uns gewisse Dinge vorgestellt. Diese Vorstellungen nennt Cartesius Ideen. Die

Cartesianischen Ideen sind eben so wohl Bilder der Phantasie, als Begriffe des Verstandes; sie stellen uns irgend einen Gegenstand vor, sie sind also vorgestellte Realitäten.

Vergleichen wir diese Ideen unter einander, so zeigt sich sogleich, wie verschieden sie ihrem Inhalte nach sind. Die eine stellt mehr vor, als die andere; die eine stellt mir ein vollständiges Ding vor oder eine Substanz, die andere nur eine Eigenschaft desselben oder ein Accidenz.

Die vorgestellte Realität nennt Cartesius objektive Realität. Er sagt in der Resp. auf die I. Obj.: „Was wir percipiren, als wäre es in den Objekten der Ideen, das ist objektive in den Ideen selbst."

Also unsere Ideen sind ihrer objektiven Realität nach verschieden: die eine ist vollkommener als die andere; die Idee der Substanz enthält mehr objektive Realität, als die Idee eines Accidenz. Da nun nach dem obigen logischen Axiom jede Realität ihre Ursache haben muß, so müssen auch die vorgestellten Realitäten oder unsere Ideen ihre Ursachen haben. Die Ursache der Idee muß eben so viel oder mehr Realität enthalten, als die Idee vorstellt, d. h. in den Ausdrücken, die wir bereits kennen gelernt, die Idee muß in ihrer Ursache entweder formaliter oder eminenter enthalten sein.

Diese Ursache, worin die objektive Realität der Idee wirklich enthalten ist, nennt Cartesius den Archetyp, und er sagt daher, im I. Theile der Principien: „Es kann also in uns keine Idee oder kein Bild irgend eines Dinges sein, dessen Archetyp nicht irgendwo, sei es nun in uns selbst, sei es außer uns, existirt, der alle ihre Realität wirklich enthält." (Neque etiam in nobis idea sive imago ullius rei esse potest, cujus non alicubi sive in nobis, sive extra nos

archetypus aliquis omnes ejus perfectiones re ipsa continens existat.)

Wenn ich nun eine Idee in mir finde, deren Ursache ich nicht sein kann, so folgt von selbst, daß die Ursache derselben außer mir ist.

Alle Ideen, die eben so viel oder weniger Realität enthalten, als Ich selbst, können in mir als ihrer Ursache formaliter oder eminenter enthalten sein.

Wenn aber eine Idee mehr Realität, als ich, enthält, so ist es unmöglich, daß ich ihre Ursache bin: denn das Vollkommene kann nicht aus dem Unvollkommenen, das Mehr nicht aus dem Weniger abstammen. Ich demonstrire mit den Worten des Cartesius. Er sagt in der III. Med.: „Wenn nun eine Idee in mir ist, die so große vorgestellte Realität hat, daß ich gewiß weiß, in mir sei nicht so viel Realität wirklich enthalten, ich selbst könne also auch nicht Ursache dieser Idee sein, so folgt daraus nothwendig: daß ich nicht allein in der Welt bin, sondern daß Etwas noch existirt, welches die Ursache ist jener Idee.“ (Si realitas objectiva alicujus ex meis ideis sit tanta, ut certus sim, eandem nec formaliter nec eminenter in me esse nec proinde, me ipsam ejus ideæ causam esse posse, hinc necessario sequitur non me solum esse in mundo, sed aliquam aliam rem, quæ istius ideæ est causa, etiam existere.)

Die Ideen stellen entweder Accidenzen oder Substanzen vor, wenn wir sie nach ihrem Inhalte oder nach ihrem logischen Werthe unterscheiden.

Die Idee eines Accidenz ist oder kann wenigstens in mir eminenter enthalten sein; denn ich bin mehr als ein Accidenz, ich bin Substanz.

Die Idee einer Substanz ist oder kann in mir formaliter enthalten sein, denn ich bin (denkende) Substanz.

Aber die Idee einer unendlichen Substanz, wenn ich eine solche in mir findet, kann in mir weder formaliter, noch eminenter enthalten sein, denn ich bin nur eine endliche Substanz.

Also diese Idee wäre die einzige, welche mir beweist me non solum esse, die einzige, die ohne eine Ursache außer mir nicht möglich ist, die also unmittelbar die objektive Existenz darthut.

Nun finde ich unter meinen Ideen die Vorstellung eines vollkommenen Wesens oder einer unendlichen Substanz. Diese Idee kann nur von einer Ursache außer mir herrühren, folglich giebt sie mir unmittelbar die Gewißheit des objektiven Daseins.

Daß sich in mir, der endlichen Substanz, die Idee der unendlichen Substanz findet, beweist mir klar und deutlich, daß es ein Wesen außer mir giebt; denn ich sehe klar und deutlich ein, daß diese Idee nicht von mir herrührt. Diese Idee enthält mehr Realität als ich Selbst, mithin kann ich nicht die Ursache dieser Idee sein, da das Unvollkommene nie das Vollkommene erzeugen kann. Das war ein logisches Axiom, welches ich eben so klar und deutlich, als mich selbst oder als das cogito ergo sum erkannte.

Also eben so gewiß, als Ich bin, ist ein Wesen außer mir; eben so gewiß als ich weiß, daß Ich bin, eben so gewiß weiß ich jetzt, daß ich nicht allein bin; mit derselben Gewißheit, womit ich sage: cogito ergo sum, sehe ich jetzt, daß es eine objektive Existenz giebt, daß außer mir Raum ist für ein anderes selbständiges Wesen.

In dem cogito ergo sum war der Geist monologisch in sich selbst versunken, er hatte sich als das einsame Ich von allem Weltleben ausgeschlossen, er hatte aus allen Vorgängen seiner abgezogenen Ideenwelt keine andere Gewißheit, als die

Selbstgewißheit des „Ich bin" geschöpft. Da entdeckt er, indem er diese Innenwelt metaphysisch durchgrübelt und die stillen Bewohner derselben, die Ideen, Revue passiren läßt, mit einem Male eine Idee, welche alle übrigen übertrifft, die auf den ersten Anblick eine ganz andere Abkunft verräth, die viel zu vornehm aussieht, um von dem bürgerlichen Geschlechte der endlichen Substanzen abzustammen, die also nicht ebenbürtig ist mit den übrigen Ideen, welche das denkende Ich bevölkern. Diese Idee sagt deßhalb nicht wie die anderen zu dem denkenden Geiste: Du bist; ich bin nur ein Spiegel deines Wesens, nur eine Wirkung deines Vermögens, sondern sie sagt ihm mit klarer und deutlicher Stimme: Ich bin, ich spiegle in dir ein anderes Wesen als du bist, ein weit besseres, und deßhalb bin ich nicht aus dir, sondern außerhalb deines Wesens aus einem andern entsprungen. Diese Idee der unendlichen Substanz zeigt dem Geiste deutlich, daß er in Gesellschaft existirt, und so führt sie ihn aus der einsamen Selbstbetrachtung in die Weltbetrachtung zurück, sie unterbricht den Monolog des cogito ergo sum und lehrt den Zweifler die Gegenstände um sich her erkennen.

In der Idee der unendlichen Substanz oder des Absoluten erkenne ich klar und deutlich, daß es ein Wesen außer mir giebt, also zweifle ich nicht mehr, daß es Wesen außer mir giebt, und daß ich vermag, sie zu erkennen. Ich werde also die Regel der Gewißheit auch auf die Welt außer mir oder auf die objektive Welt ausdehnen und Alles für wahr halten, was ich darin klar und deutlich einsehe.

Also in der Idee der unendlichen Substanz höre ich auf, nur meiner Selbst gewiß zu sein: ich bin jetzt gewiß, daß es ein Wesen außer mir giebt. Also höre ich auf zu zweifeln, ich habe in dem Begriff der unendlichen Substanz die Möglichkeit und das Princip objektiver Erkenntniß gewonnen.

Betrachten Sie die metaphysische Lösung des Erkenntniß-
blems in einem Bilde. Das Licht des Denkens reicht nur
an die Grenzen der subjektiven Existenz; jenseits derselben
die nächtliche Dämmerung, welche dem Geiste die Welt
Objekte verhüllte. Da beginnt es zu tagen, dem Geiste
t die Sonne der unendlichen Substanz auf, sie steigt über
Schattengrenze empor und erleuchtet ihm das Universum.
Behalten Sie diese Sonne im Auge! Ich habe das Bild
ht umsonst gewählt. Die Sonne der unendlichen Substanz,
lche in Cartesius aufgeht, beschreibt in den folgenden Syste-
n ihren Tageslauf, und die folgenden Philosophen richten
dieses Gestirn ihre Teleskope. Wenn sie in unserem Ze-
h stehen wird, so werden wir das Universum mit dem Auge
pinoza's erkennen, denn in dem Systeme dieses Philosophen
lminirt die Substanz.

Wir kehren aus dem Symbol zu der Strenge des Ge-
nkens und zu der begriffsgemäßen Entwicklung zurück.

Cartesius argumentirt also folgendermaßen: Wir finden
ter unseren Vorstellungen die Idee eines unendlichen
esens; die Ursache dieser Idee können nicht wir selbst
n, denn wir sind endliche Wesen, also müssen wir die Ur-
he dieser Idee außerhalb unsrer selbst setzen. Diese Ursache
serer Idee ist das vollkommene Wesen selbst, oder Gott,
den theologischen Ausdruck zu setzen, welcher dem philoso-
ischen Begriffe der unendlichen Substanz gleichkommt.

Damit haben wir zugleich die Frage beantwortet, auf
lchem Wege wir zu der Idee Gottes gelangt sind. Wir
nen sie nicht aus uns selbst hervorbringen, also müssen wir
von Außen empfangen haben, wir können sie nicht aus
n Eindrücken der Sinnenwelt schöpfen, also ist es das voll-
mmene Wesen selbst, das uns diese Idee unmittelbar gege-
n oder eingepflanzt hat.

Cartesius vermag die Idee des Unendlichen nicht aus dem subjektiven Denken abzuleiten, und muß sie daher für ein göttliches Datum in uns, d. h. für eine angeborene Idee „idea innata oder indita“ erklären. Diese Idee — so drückt sich Cartesius in Weise der theologischen Vorstellung aus — habe uns Gott anerschaffen und seinem Werke eingedrückt wie das Zeichen des Künstlers. („Et jam non mirum est Deum me creando ideam etiam mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa.“ III. Med.)

Wir stehen hier an der Grenze, wo die Philosophie des Cartesius die Klarheit des philosophischen Begriffs verläßt und in das tanquam theologischer Vorstellungen hinüberspielt, und ich werde Ihnen in der Kritik dieses Systems ausführlich darthun, wie Cartesius bei dem einmal angenommenen Gegensatz der endlichen Substanzen die unendliche Substanz nur äußerlich hereinziehen konnte wie einen Deus ex machina, der den Substanzen forthilft, wenn sie nicht weiter können. So bald aber einmal die unendliche Substanz oder Gott äußerlich den endlichen Substanzen oder der Welt gegenübertritt, so ist es nicht mehr möglich, das Verhältniß beider philosophisch zu begreifen, es muß äußerlich vorgestellt werden und die Willkür hat dann für alle möglichen Vorstellungen freien Spielraum.

Das Absolute oder Gott wird in dem Systeme des Cartesius als eine besondere Substanz, als ein tertium, jenseits der wirklichen Welt dargestellt, und die wirkliche Welt wird eingenommen von den beiden endlichen Substanzen, der denkenden und ausgedehnten.

Also wird das Verhältniß von Gott und Welt äußerlich aufgefaßt, oder beide werden als zwei besondere Wesen neben einander gestellt; folglich geht die Cartesianische Philosophie, was das Verhältniß von Gott und Welt betrifft,

in die gewöhnliche Vorstellung über. Denn die gewöhnliche Vorstellung trennt die Dinge und stellt sie gleichgiltig neben einander, während der Begriff die Dinge verbindet, in ihren inneren Zusammenhang eindringt und ihre wesentliche Einheit darstellt. Ich stelle mir die Dinge vor, d. h. ich stelle sie äußerlich neben einander; ich begreife oder denke die Dinge, d. h. ich beziehe sie innerlich auf einander und ruhe nicht eher, als bis ich ihre nothwendige Beziehung entdeckt habe.

Wenn nun Gott und Welt als zwei Substanzen oder als zwei selbständige Wesen unterschieden werden, wie in dem Systeme des Cartesius, so können sie offenbar nur äußerlich neben einander gestellt und eben so nur äußerlich und zufällig auf einander bezogen werden. Mithin läßt sich deren Verhältniß aus den Vordersätzen des Cartesianischen Systems nicht begreifen, es läßt sich nur vorstellen; deßhalb sagte ich, daß in diesem Punkte die Philosophie des Cartesius ihre Grenze erreiche; nachdem sie den Begriff der unendlichen Substanz entdeckt hat, gehen ihr die Begriffe aus, und wo sie von dem Verhältniß der unendlichen und endlichen Substanz redet, spricht sie in der Form der gewöhnlichen Vorstellung. Das ist nicht etwa eine Verhüllung tieferer Begriffe, sondern es ist ein Mangel derselben.

Cartesius vermag es nicht, die Welt der Erscheinungen aus dem Absoluten zu erklären, also nimmt er seine Zuflucht zu einem Worte, welches uns nichts erklärt, er redet von einem unbegreiflichen Schöpfungsakt, und so führt er uns nicht Gründe, sondern Mirakel vor, so bald er von Gott aus die Erscheinungen betrachtet. Gott habe dem Menschen diese Idee anerschaffen, er habe die Materie so und so eingerichtet: das ist die Form, in der sich diese Deductionen des Philosophen bewegen: es ist die Form, welche die Philosophie aufhebt und das asylum ignorantiæ an deren Stelle setzt.

Ich werde auf diese Schranke des Systems später in der Beurtheilung desselben zurückkommen, und wollte Ihnen hier nur zeigen, wie diese Schranke in der ganzen logischen Verfassung des Cartesianischen Systems nothwendig begründet ist, wie dieser Mangel der letzten Begriffe, den ich Ihnen eben dargethan, aus dem Systeme selbst hervorgeht, und deshalb keine Untreue ist, die uns überrascht, sondern eine naive Schranke, die wir begreifen. —

Geist und Natur, Gott und Welt werden als besondere Substanzen von einander geschieden: das ist die charakteristische Eigenthümlichkeit des Cartesianischen Systems. Die gegenseitige Beziehung dieser Substanzen auf einander kann daher nur eine äußere, zufällige sein, sie kann also nicht begriffen werden, sondern nur vorgestellt: das ist der charakteristische Mangel der Cartesianischen Philosophie.



## Neunte Vorlesung.

**Der Gottes-Begriff und das ontologische Argument. Theologie und Philosophie.**

In dem Begriff der absoluten Substanz hat die Carte-
sische Metaphysik ihren Gipfel erreicht. Erblicken wir von
r aus die gesammte Gedankenreihe, die uns bis zu diesem
[illegible]egenen Punkte geführt hat: wie ist in dem Geiste der
[illegible]anischen Philosophie der Begriff der absoluten Substanz
[illegible]den?

Unsere hergebrachten Meinungen sind unwahr — einfach
[illegible]halb, weil sie nicht geprüft und durch eigenes Nachdenken
währt sind; daraus folgt die Nothwendigkeit des Zweifels.
s dem Zweifel folgt die Gewißheit des Denkens.
s dieser Selbstgewißheit folgt, daß sich das denkende Wesen
ondert von dem materiellen, daß sich das Subjekt dem
jekt entgegensetzt, d. h. aus dem cogito ergo sum folgt
Gegensatz der denkenden und ausgedehnten
ubstanz. Aus diesem Gegensatz folgt, daß wir die Objekte,
sie jenseits unseres Bewußtseins liegen, nicht zu erkennen
mögen, oder — was dasselbe heißt — aus dem Gegensatz
Substanzen folgt nothwendig das Problem der ob-
'tiven Erkenntniß.

Dieses Problem kann nur gelöst werden, wenn wir den
gensatz der endlichen Substanzen überwinden, also nur durch
e dritte, gegensatzlose, unendliche Substanz.

Ich werde auf diese Schranke des Systems später in der Beurtheilung desselben zurückkommen, und wollte Ihnen hier nur zeigen, wie diese Schranke in der ganzen logischen Verfassung des Cartesianischen Systems nothwendig begründet ist, wie dieser *Mangel* der letzten Begriffe, den ich Ihnen eben dargethan, aus dem Systeme selbst hervorgeht, und deßhalb keine Untreue ist, die uns überrascht, sondern eine *naive Schranke*, die wir begreifen. —

Geist und Natur, Gott und Welt werden als *besondere Substanzen* von einander geschieden: das ist die *charakteristische Eigenthümlichkeit des Cartesianischen Systems*. Die gegenseitige Beziehung dieser Substanzen auf einander kann daher nur eine äußere, *zufällige* sein, sie kann also nicht begriffen werden, sondern nur *vorgestellt*: das ist der *charakteristische Mangel* der Cartesianischen Philosophie.



## Neunte Vorlesung.

### Der Gottes-Begriff und das ontologische Argument. Theologie und Philosophie.

In dem Begriff der absoluten Substanz hat die Cartesianische Metaphysik ihren Gipfel erreicht. Erblicken wir von hier aus die gesammte Gedankenreihe, die uns bis zu diesem hochgelegenen Punkte geführt hat: wie ist in dem Geiste der Cartesianischen Philosophie der Begriff der absoluten Substanz entstanden?

Unsere hergebrachten Meinungen sind unwahr — einfach deßhalb, weil sie nicht geprüft und durch eigenes Nachdenken bewährt sind; daraus folgt die Nothwendigkeit des Zweifels. Aus dem Zweifel folgt die Gewißheit des Denkens. Aus dieser Selbstgewißheit folgt, daß sich das denkende Wesen absondert von dem materiellen, daß sich das Subjekt dem Objekt entgegensetzt, d. h. aus dem cogito ergo sum folgt der Gegensatz der denkenden und ausgedehnten Substanz. Aus diesem Gegensatz folgt, daß wir die Objekte, da sie jenseits unseres Bewußtseins liegen, nicht zu erkennen vermögen, oder — was dasselbe heißt — aus dem Gegensatz der Substanzen folgt nothwendig das Problem der objektiven Erkenntniß.

Dieses Problem kann nur gelöst werden, wenn wir den Gegensatz der endlichen Substanzen überwinden, also nur durch eine dritte, gegensatzlose, unendliche Substanz.

Die Idee der unendlichen Substanz, welche wir in uns entdeckten, hatte unsere einsame Selbstgewißheit und unseren Zweifel an der gegenständlichen Welt aufgehoben, denn wir sahen klar und deutlich ein, daß diese Idee nicht von uns, sondern von einem Wesen außer uns, nämlich dem vollkommenen Wesen selbst herrühren müsse. Also mußten wir diese Idee begreifen als ein göttliches Datum oder eine angeborene Idee.

Wenn ich aber weiß, daß mein Begriff von Gott mir von Gott selbst eingepflanzt ist, so weiß ich auch unmittelbar, daß Gott existirt; also dieser Begriff beweist mir unmittelbar die Existenz, oder aus dem Begriffe Gottes folgt ohne Weiteres das Dasein Gottes.

Wie ich das cogito in sum übersetze, so übersetze ich Deus cogitatur in Deus est, oder wie ich meiner selbst unmittelbar gewiß bin, indem ich denke, so bin ich in der Idee Gottes unmittelbar der Existenz Gottes gewiß. Warum? Weil mir diese Idee, sobald ich sie in mir antreffe, zeigt, daß sie nicht mein Produkt, sondern ein göttliches Datum ist; die Gabe, die ich empfange, beweist mir unmittelbar die Existenz des Gebers, wie mich ein Souvenir unwillkürlich an die Existenz dessen erinnert, der es mir geschenkt hat.

Also in dem Begriffe Gottes liegt die Existenz Gottes, ich schaue sie darin an, und schließe sie nicht erst daraus. Die Erkenntniß Gottes ist mithin, wie das cogito ergo sum, eine Intuition, kein Schluß; eine unmittelbare, keine vermittelte oder discursive Erkenntniß.

Ich gehe nicht von dem Begriff Gottes fort zu dem Dasein Gottes, sondern in diesem Begriffe entdecke ich das Dasein; dieser Begriff ist zugleich der Beweis vom Dasein Gottes, denn er ist dieses Dasein selbst. Darin unterscheidet sich die Idee Gottes von allen übrigen Ideen oder

Vorstellungen. Indem ich mir irgend einen Gegenstand vorstelle, so kann ich mir denken, daß er wirklich existirt. Indem ich Gott oder die unendliche Substanz vorstelle, so muß ich denken, daß er existirt, d. h. aus allen übrigen Begriffen folgt nur die Möglichkeit ihrer Existenz; aus dem Begriffe Gottes allein folgt die Nothwendigkeit derselben. Bei allen übrigen Ideen unterscheide ich sehr wohl den Begriff von der Existenz, das Wesen von dem Dasein, die Vorstellung in mir von der Realität außer mir. Ich kann mir einen solchen Gegenstand denken, also ist es möglich, daß er existirt; ich weiß es nicht; ich kann mir eine Chimäre vorstellen, aber aus dieser Vorstellung folgt gar nicht, daß sie existirt. Nur in der Idee der unendlichen Substanz oder des vollkommenen Wesens fällt der Begriff mit der Existenz unmittelbar zusammen; ich kann mir ein solches Wesen vorstellen, also muß es existiren, denn ich könnte es mir nicht vorstellen, wenn es nicht existirte. Wir kommen also zu der höchstwichtigen Definition, daß in der unendlichen Substanz Wesen und Dasein oder essentia und existentia unmittelbar zusammenfallen, daß die Idee des vollkommenen Wesens die nothwendige Existenz in sich schließt.

Daher brauche ich nur den Begriff Gottes einzusehen und ich habe auch die Existenz eingesehen, denn die Existenz liegt im Begriffe. Daher ist in dem Begriffe oder in dem Wesen Gottes zugleich seine Existenz klar und mit demselben Auge der Vernunft erkenne ich in einem Akte Beides: zugleich das Wesen und die Existenz Gottes. So sagt Cartesius in einem Briefe: „Gott und seine Existenz begreifen ist schlechthin dasselbe.“ (Idem est concipere Deum et concipere quod existat.)

So ist der Unterschied von Wesen und Erscheinung, von Begriff und Existenz, in welchem alle endlichen Substanzen

befangen sind, ausgelöscht in der unendlichen Substanz. Wir unterscheiden unser Wesen von unserer Erscheinung; wir müssen von unserer sinnlichen Existenz abstrahiren, um zur Erkenntniß unseres geistigen Wesens zu gelangen, denn die sinnliche Existenz verbirgt oder verfinstert unser wahres Wesen. Dagegen die unendliche Substanz führt eine klare und reine Existenz, worin sich wie in einem ungetrübten Spiegel nichts als ihr Wesen darstellt.

Dieser Begriff der unendlichen Substanz ist der höchste metaphysische Gedanke, zu dem Cartesius vorgedrungen ist. Diesen Begriff nimmt Spinoza zum Ausgangspunkte seiner Philosophie und indem er ihn consequent entwickelt, so überwindet er die Schranke des Cartesianischen Systems und verzehrt mit dem Lichte der einen ewigen Substanz die Schatten, welche die endlichen Substanzen des Cartesius auf die Gottheit werfen.

Verweilen wir noch einen Augenblick auf diesem Gipfelpunkte der Cartesianischen Metaphysik. Aus der Idee der unendlichen Substanz oder Gottes, welche dem menschlichen Geiste inwohnt, führt Cartesius den Beweis von dem Dasein Gottes.

Die Beweise von dem Dasein Gottes sind das bekannte philosophische Rüstzeug der Theologie, das Instrument, womit der Verstand den Glauben bewaffnet hat, die Verträge gleichsam, welche die Theologie mit der Philosophie, der Glaube mit dem Wissen geschlossen. So bald sich nun die Philosophie von der Aufsicht der Theologie emancipirt und freien Gebrauch macht von dem Naturrechte des Denkens, so erlöschen die alten Verträge und es beginnen jene Grenzstreitigkeiten zwischen Theologie und Philosophie, die sich ohne Unterbrechung durch die ganze Geschichte der neueren Philosophie bis auf den heutigen Tag erstrecken.

Die Theologie beginnt mit dem *Glauben*, die Philo-
phie mit dem *Zweifel*. So haben Beide ursprünglich eine
tgegengesetzte Richtung. Aber die Theologie begnügt sich
icht mit dem einfachen Glauben, sie will den Inhalt des
laubens *beweisen* und der Religion eine *verständige*
rundlage bereiten. Das Beweisen ist aber die Sache der
*hilosophie*, und so nimmt die Theologie das Vermögen
r Philosophie, nämlich die Beweiskraft des Verstandes für
r Interesse in Anspruch. Die Theologie will nur im Ein-
nge mit dem *Glauben* handeln, die Philosophie nur im
inklange mit der *Vernunft*; jene weiß voraus, was sie
weisen will, diese weiß das *nicht* voraus: dies ist in
enigen Zügen der charakteristische Unterschied Beider. Daher
t ein charakteristischer Unterschied zwischen den Beweisen,
omit die *Theologie* das Dasein Gottes stützt, und denen,
elche die *Philosophie* dafür entdeckt. Wir wollen uns
iesen bedeutsamen Unterschied an dem *Cartesianischen*
*eweise* klar machen. Ist auch das Objekt in beiderlei
eweisen scheinbar dasselbe, so ist doch die Art des philosophi-
hen Beweises eine ganz andere, als die des theologischen.

Cartesius selbst unterscheidet seinen Beweis ausdrücklich
n jenen Beweisen, welche die Scholastik in ihrem Urheber
*nselm von Canterbury* und ihrem Vollender *Thomas*
*quinas* für das Dasein Gottes aufgestellt hatte. Das
ebereinstimmende in dem Beweise der Philosophen und in
nen der Scholastiker besteht darin, daß aus dem *Begriffe*
ottes die *Existenz* oder das Dasein desselben geschlossen,
aß aus dem *logischen Sein* das *reale oder wirkliche*
ein gefolgert wird. Dieser Beweis, welchen Anselm entdeckt
at, spielt unter dem Namen des *ontologischen* Arguments
ine hervorragende Rolle in der Geschichte der spekulativen
heologie. Die Bedeutung, welche der ontologische Beweis

in den verschiedenen Zeiten eingenommen, ist für die Geschichte des Denkens charakteristisch. Dieser Beweis, welcher aus dem logischen Sein das wirkliche, aus dem Begriffe die Existenz deducirt, kann offenbar nur Geltung haben, wenn die Identität von Denken und Sein feststeht. Nur dann läßt sich behaupten, der Gedanke Gottes beweise dessen Dasein, wenn Denken und Sein einander nicht entgegengesetzt sind. Deßhalb hat der ontologische Beweis in der ersten Periode der neueren Philosophie ein unbezweifeltes Ansehen, aus der Philosophie des Cartesius pflanzt er sich fort in die Leibnitz-Wolfische Schule. Denn diese erste Periode setzt die Einheit von Denken und Sein voraus. Dagegen die zweite Periode, die *kritische Philosophie*, setzt das Ansehen des ontologischen Beweises völlig herunter, weil sie das Denken dem Sein entgegensetzt, und namentlich der Urheber der kritischen Philosophie, *Kant*, ergreift entschieden Parthei gegen das ontologische Argument.

Die *Identitätsphilosophie*, welche die Einheit von Denken und Sein *beweist*, stellt natürlich das Ansehen des ontologischen Beweises wieder her, und namentlich hat *Hegel* die spekulative Bedeutung des ontologischen Beweises wieder zur Anerkennung gebracht.

Um uns diesen Unterschied *theologischer* und *philosophischer Beweisführung* ganz klar zu machen, vergleichen wir den Beweis des *Thomas* mit dem des *Cartesius*. Thomas argumentirt nach dem Vorgange Anselms: Die Vorstellung von Gott ist die *Vorstellung* von *dem höchsten Wesen*. Das höchste Wesen kann nicht bloß in der *Vorstellung* existiren, denn sonst würde ihm das wirkliche Dasein *mangeln*, also wäre es ein *mangelhaftes*, und mithin nicht das *höchste* oder *vollkommene Wesen*. Also muß das höchste Wesen sowohl in re als in

tellectu existiren, folglich existirt Gott nicht bloß als rgestelltes, sondern zugleich als wirkliches Wesen.

Cartesius wendet dem Scholastiker mit Recht ein, daß n Schluß falsch sei, denn aus seiner Beweisführung folge r, daß man sich Gott et in re et in intellectu vorstellen sse, aber aus dieser Vorstellung folge noch lange nicht e wirkliche Existenz. Wenn ich von einer subjektiven . h. selbstgemachten) Vorstellung beginne, so spinne ich immer r Vorstellungen weiter und komme niemals über mich hin- s zum Beweise der wirklichen (außer mir befindlichen) Exi- nz. Ich beweise nur, daß ich ein Wesen außer mir vor- elle; aber nicht, daß ein Wesen außer mir ist. Ich kann s Letztere nicht beweisen. Die scholastische Theologie trennt ott absolut vom Menschen, also ist Gott nur transscen- ent, d. h. jenseits meiner, und die Vorstellung, die ich n ihm habe, ist ihm gleichgiltig: sie ist nur meine Vor- llung und kein Schluß vermag diese subjektive Sphäre zu erschreiten. Ich beweise immer nur meine Vorstellung, aber cht jenseits derselben das Dasein Gottes. Dieser ott beweist sich mir nicht, folglich kann ich ihn ch nicht beweisen.

Der ontologische Beweis der scholastischen Theologie ist ithin erstens falsch und zweitens unmöglich.

Er ist falsch, weil er nur eine Vorstellung beweist und h einbildet, eine Existenz bewiesen zu haben.

Er ist unmöglich, weil ein Wesen, welches unabhängig n meinen Vorstellungen existirt und meine Gedankenwelt lbst nicht bewegt, auch nicht darin entdeckt noch daraus ewiesen werden kann. Kein Beweis führt mich über mich lbst hinaus und erfüllt die Kluft, welche zwischen mir und m jenseitigen Wesen vorausgesetzt wird; d. h. der ranscendente Gott läßt sich nicht beweisen. Jeder

Beweis, den man unternimmt, ist von vornherein unmöglich und wenn man ihn ausführt, ein purer Scheinbeweis.

Endlich die gewöhnliche Form des Beweises, d. h. der Schluß, ist überhaupt auf das Dasein Gottes oder auf das Absolute nicht anzuwenden. Warum nicht? Der Schluß, den ich aus Vordersätzen ableite, ist nur wahr, wenn die Prämissen wahr sind, und diese muß ich ebenfalls beweisen aus anderen Prämissen u. s. f. in's Endlose. Also der gewöhnliche Schlußbeweis ist nie vollendet, mithin läßt sich auf diesem Wege der discursiven Erkenntniß niemals die vollendete oder absolute Existenz beweisen. Dieser Beweis bleibt immer hypothetisch. Mithin kann man von Gott nur beweisen, daß er sein könne, aber niemals, daß er sein müsse.

Diese drei Einwände erhebe ich gegen das ontologische Argument der Theologie. Das Argument ist falsch in seinem Princip, seinem Resultat, seiner Methode.

Das Princip ist falsch, denn es soll Etwas bewiesen werden, was sich nicht beweisen läßt: nämlich das transscendente Wesen.

Das Resultat ist falsch, denn es dissimulirt einen Beweis, den es nicht liefert. Es behauptet in Wahrheit nur die Vorstellung von der Existenz Gottes, und giebt vor, die Existenz selbst bewiesen zu haben.

Die Methode ist falsch, denn der discursive Beweis paßt nicht auf das Absolute.

Dagegen der Cartesianische Beweis. Er wird freilich aufgestellt unter den Auspicien des Dogmatismus, der das ganze erste Zeitalter der neueren Philosophie charakterisirt. Allein er ist in allen Hauptsachen, in Princip, Resultat und Methode das Gegentheil des ontologischen Beweises. Er beruft sich nicht auf eine subjektive Vorstellung, sondern

f eine angeborene Idee, d. h. auf die Existenz
ottes in uns. Wenn ich das Absolute außer uns
Transscendenz Gottes genannt habe, so nenne ich
Absolute in uns die Immanenz Gottes. Das
olute beweist sich in mir, also brauche ich nur meine Idee
ihm klar und deutlich einzusehen, so ist mir die Existenz
elben unmittelbar gewiß. Ich brauche diese Idee nur
lich darzustellen, d. h. zu definiren, so ist das Dasein
tes bewiesen. Dieser Beweis ist also nicht discursiv
geht nicht von einer Vorstellung zur andern fort), son-
n er ist einfach gewiß. Der bedeutsame Unterschied des
logischen und philosophischen Beweises liegt also darin,
der theologische Beweis auf die Transscendenz des
soluten zielt und deßhalb fehlgeht, während der philo-
hische von der Immanenz des Absoluten ausgeht
deßhalb die einfache Gewißheit desselben erklärt. Dieser
terschied ist generell: er bezieht sich nicht bloß auf Thomas
Cartesius, sondern auf Theologie und Philosophie
rhaupt. Die Controversen, welche Theologie und Philoso-
e mit einander führen, streiten um die Transscendenz oder
manenz der Gottheit.

Wir bemerken diesen wichtigen Gegensatz an dem ersten
ilosophen der neuen Zeit, er macht sich bereits in dem
tologischen Argument des Cartesius geltend, obwohl
in diesem Anfangspunkte der Abstand von Theologie und
ilosophie noch am wenigsten groß ist. Die Scheidung be-
nt erst. Aber im Fortgange der neueren Philosophie bildet
dieser Gegensatz immer tiefer aus, und heut zu Tage bildet
das Losungswort der religionsphilosophischen Streitfrage.

Dabei übersehen wir nicht die Mängel, welche der
rtesianische Beweis hat: Die Immanenz des Absoluten wird
rausgesetzt. Wir finden in uns wie ein empirisches

Datum die Idee Gottes, wir erkennen, daß diese Idee ein göttliches Datum, d. h. eine angeborene Idee ist. Aus diesem ersten Mangel folgt der zweite. Die Idee Gottes tritt als ein neues Erkenntnißprincip neben das cogito ergo sum, während es die Sache des Philosophen gewesen wäre, aus dem ersten Princip das zweite, aus der Selbstgewißheit die objektive Gewißheit, aus dem cogito ergo sum die Idee des Absoluten zu entwickeln. Dieser Mangel im Zusammenhange der Cartesianischen Gedanken bezeichnet den Charakter dieser Philosophie.

Aus diesem zweiten Mangel folgt der dritte und wichtigste. Die Immanenz des Absoluten wird nur an einer Stelle entdeckt; sie wird nicht bloß vorausgesetzt, sondern nur an einem einzigen Punkte vorausgesetzt. Die Immanenz des Absoluten ist bei Cartesius, wie ein neuerer Geschichtsschreiber der Philosophie das treffend bezeichnet hat, nur erst ein mathematischer Punkt, der sich in den folgenden Systemen peripherisch ausdehnt und im Spinozismus das Universum beschreibt. —

Die Art und Weise, wie Cartesius aus dem Begriffe Gottes die objektive Erkenntniß und aus der Existenz Gottes die Existenz der Gegenstände ableitet, ist eine willkürliche und geschieht in der Form der gewöhnlichen Vorstellung. Wir sind gewiß, daß ein vollkommenes Wesen existirt und daß alle Dinge von diesem Wesen geschaffen sind. Wir müssen also auch unser Erkenntnißvermögen von Gott ableiten, und da dieser absolut wahrhaft ist, so kann unser Erkenntnißvermögen nicht falsch sein, d. h. es kann nicht von Natur so eingerichtet sein, daß es sich nothwendig täusche. Damit ist der Zweifel im Princip überwunden. Da wir nun äußere Gegenstände in uns vorstellen, so müssen auch diese Gegenstände wirklich außer uns existiren, denn sonst

iren unsere Vorstellungen reine Trugbilder unseres Erkennt=
ßvermögens, also trügerisch, was mit der Natur des wahr=
ısten Gottes nicht übereinstimmt. Darum sind wir gewiß,
ß in der That Gegenstände außer uns existiren oder daß
eine Körperwelt giebt. Damit ist der Zweifel auch
seinem Objekt überwunden. So leitet Cartesius aus der
ee Gottes die Wahrhaftigkeit unseres Erkenntnißvermögens,
ıd aus dieser die Existenz der Objekte her.

Also nur durch die unendliche Substanz oder Gott
es möglich, daß wir die Dinge außer uns, oder daß die
nkende Substanz die körperliche Substanz erkenne.

Cartesius unterscheidet die unendliche Substanz und
e endlichen Substanzen, und hier begegnen wir dem
genthümlichen und flagranten Widerspruche, welcher in dem
ysteme des Cartesius ungelöst stehen bleibt. Was bedeutet
ubstanz? Ein selbständiges Wesen, d. h. ein solches, das
seiner Existenz nicht eines andern Wesens bedarf, das
so schlechthin durch sich selbst existirt, oder die Ursache
iner selbst ist. In diesem Sinne ist aber nur Gott Sub=
anz, denn nur er ist Ursache seiner selbst. Die endlichen
ubstanzen werden auf Gott zurückgeführt, sie sollen von ihm
eschaffen sein, also sind sie nicht selbständig, denn sie bedürfen
ffenbar zu ihrer Existenz der Existenz Gottes. Mithin sind
e nicht Substanzen. Das sieht Cartesius auch ein, allein
r vermeidet diese einfache und nothwendige Consequenz durch
inen Doppelsinn, der sein ganzes System schwankend und
nklar macht.

Im Verhältniß zu Gott sind die endlichen Substanzen
igentlich nicht Substanzen, sondern Geschöpfe, weil sie zu
hrer Existenz der Mitwirkung Gottes bedürfen.

Aber sie sind Substanzen in ihrem Verhältniß zu ein=
nder, weil sie sich gegenseitig ausschließen, weil jede

das Gegentheil des andern ist und also beide selbständig neben einander existiren.

So führen die endlichen Substanzen ein Doppelleben: sie sind Gott gegenüber Creaturen, also nicht Substanzen; sie sind einander gegenüber selbständige Wesen, also Substanzen. Cartesius läßt sich diesen Widerspruch ruhig gefallen, ja er ist so naiv, daß er diese widersprechenden Begriffe zusammenreimt und die Ungereimtheit begeht, von geschaffenen Substanzen zu reden. Geschaffene Substanzen, d. h. abhängige Wesen, welche selbständig sind, eine reine contradictio in adjecto; die geschaffenen Substanzen bilden den unerträglichen Widerspruch, an welchem das System des Cartesius zu Grunde geht.

Geist und Körper sind nur in ihrem gegenseitigen Verhältnisse Substanzen, denn sie schließen sich gegenseitig aus und stehen einander abstrakt gegenüber. Darin aber besteht nach Cartesius das Wesen der Substanzen, daß sie sich gegenseitig ausschließen: — „haec enim est natura substantiarum, quod sese mutuo excludant."

Wir unterscheiden nun die Substanzen nach ihren Eigenschaften. Unter diesen Eigenschaften ist eine par excellence die Eigenschaft, die wesentliche, ohne welche die Substanz nicht gedacht, die deßhalb der Substanz als nothwendiges Prädikat beigelegt werden muß. Diese vorzügliche, wesentliche Eigenschaft nennt Cartesius Attribut.

Alle übrigen Eigenschaften sind unwesentlich, sie sind die zufälligen Eigenschaften der Substanz, d. h. Accidenzen.

Diese zufälligen Eigenschaften sind nur verschiedene Formen der einen nothwendigen Eigenschaft: verschiedene Formen, d. h. verschiedene Weisen (modi) oder Veränderungen (modificationes) des Attributs. Wie also unterscheiden sich Attribut und Modus in der Metaphysik des

artesius? Das *Attribut* ist die wesentliche Eigenschaft der
ubstanz. Der *Modus* oder die *Modifikation* ist nur eine
estimmte Form des Attributs. Ich kann mir das Attribut
enken ohne den Modus, aber ich kann mir den Modus nicht
enken ohne Attribut. Der Modus setzt das Attribut voraus,
icht umgekehrt. Nehmen wir zur Aufklärung dieser wichtigen
egriffe das bekannte Beispiel.

Geist und Körper, die beiden endlichen Substanzen,
nterscheiden sich in ihren wesentlichen Eigenschaften. Das
Wesen des Geistes besteht im Denken. Also das *Denken*
t das *Attribut* des Geistes. Das Wesen des Körpers
esteht (eine assertorische Behauptung, die wir vorausnehmen)
i der *Ausdehnung*. Also die Ausdehnung ist das *Attri-
ut des Körpers*. Alles, was ich in der Sphäre des
Geistes sonst noch finde, sind nur *Modifikationen des
Denkens*. Alles, was ich in der Sphäre des Körpers finde,
ind nur *Modifikationen der Ausdehnung*.

So sind z. B. Empfindung, Wille, Vorstellung nur Mo-
ifikationen des *Denkens*; und auf der andern Seite Figur,
Bewegung nur Modifikationen der *Ausdehnung*. Die
Figur setzt die Ausdehnung voraus, nicht umgekehrt: ich kann
mir die Ausdehnung denken ohne Dreieck, aber nicht das
Dreieck ohne Ausdehnung. Die Ausdehnung ist die schlecht-
hin *nothwendige Eigenschaft der körperlichen Sub-
stanz*, d. h. deren *Attribut*. Die Figur ist eine *zufäl-
lige* Eigenschaft der körperlichen Substanz, deren *Accidenz*,
oder in Beziehung auf das Attribut eine *Modifikation*
desselben. Z. B. die dreieckige Gestalt ist ein Accidenz der
körperlichen Substanz und eine Modifikation der Ausdehnung.

Diese Grundbegriffe der Cartesianischen Metaphysik fasse
ich noch einmal mit den Worten des Cartesius selbst im
I. Theile der Principien kurz zusammen:

„Um also recht zu philosophiren und die Wahrh
aller erkennbaren Dinge zu erforschen, muß n
erstlich alle Vorurtheile ablegen, d. h. Nichts gelten laß
ehe man es geprüft und für wahr erkannt hat. D
müssen wir auf unsere Begriffe achten und nur diejenigen
wahr halten, welche wir klar und deutlich einsehen. Da
die erste Erkenntniß, daß wir existiren, so weit un
Wesen im Denken besteht, dann daß ein Gott exist
von dem wir abhängen, und daß durch die Betracht
seiner Eigenschaften die Wahrheit der übrigen Dinge gefun
werden könne, weil er ihre Ursache ist. Das sind in kur
Worten die vorzüglichen Principien der menschlichen
kenntniß!“ —



## Zehnte Vorlesung.

### Die Cartesianische Physik.

Das Ergebniß der Metaphysik ist: Wir sind gewiß, daß außer uns eine Körperwelt existirt, daß wir mithin die Regel der Gewißheit auch auf diese Welt ausdehnen können, d. h. daß Alles wahr ist, was wir klar und deutlich darin einsehen. Aber auch nur dasjenige ist wahr, was wir in den Objekten klar und deutlich erkennen, d. h. was wir mit dem Gedanken darin erfassen. Die Gegenstände sind so, wie wir sie denken, aber sie sind auch nur so, wie sie gedacht und nicht so, wie sie empfunden werden.

Cartesius beginnt seine Naturphilosophie damit, daß er die Objekte außer uns, die materiellen Dinge schlechthin nur auf das Denken bezieht. Dies folgt consequent aus seinen Principien und es wird für die Naturphilosophie entscheidend.

Wir wollen uns diesen Punkt klar machen, und es ist gut, daß wir uns bereits von Cartesius, dem Vater der neueren Philosophie, über eine Sache aufklären lassen, welche in der allerneuesten Philosophie eine babylonische Begriffsverwirrung hervorgerufen hat.

Die Frage heißt: wie verhalten wir uns zu den Gegenständen, was sind die Gegenstände für uns, oder mit

welchem Vermögen können wir in die Gegenstände eindringen? Diese Frage beantwortet man gewöhnlich in folgender Weise, und man meint, sie damit ganz vortrefflich gelöst zu haben. Man sagt:

Die Gegenstände sind uns gegeben. Also müssen wir sie als etwas Gegebenes oder Vorausgesetztes aufnehmen, d. h. wir müssen uns passiv oder, wenn das besser lautet, rein empirisch dazu verhalten. Also werden wir ihnen unsern Sinn und unsern Verstand unterwerfen und abwarten, welche Eindrücke die Gegenstände darin zurücklassen: sie sind das Modell und wir die wächserne Tafel.

Diese ganze Argumentation beruht auf dem blinden Begriffe, daß uns die Gegenstände gegeben sind, oder daß das Gegebene, dasjenige, was wir vorfinden, unser Gegenstand sei. Ich nenne diesen Begriff blind, weil er sich nicht klar gemacht hat, was ein Gegenstand ist. Wir wollen uns das klar machen und mit einer sehr einfachen Reflexion ein für alle Mal die Begriffsverwirrung los werden, welche diesem Punkte anhaftet.

Was ist also Gegenstand? Doch offenbar dasjenige, was uns gegenübersteht. Dieses Gegenüber ist aber ein wechselseitiges Verhältniß, eine Reciprocität, denn offenbar müssen sich zwei Wesen gegenüberstehen, um Gegenstände für einander zu sein. Also nur dasjenige ist Gegenstand für uns, dem wir gegenüberstehen. Dieses Ding ist mein Gegenstand, das heißt so viel als: es steht mir gegenüber, das heißt so viel als: ich stehe ihm gegenüber. Nun stehe ich aber dem Dinge nicht gegenüber, wenn ich mich nicht dem Dinge gegenüberstelle, wenn ich mich nicht von dem Dinge unterscheide, oder was dasselbe heißt, wenn ich es nicht von mir unterscheide. Also das Ding ist nicht mein Gegenstand, sondern es wird erst Gegenstand, indem ich mich



von ihm unterscheide, indem ich mein Wesen von dem seinigen sondere, indem ich mich auf mich selbst beziehe, d. h. indem ich als selbstbewußtes oder als denkendes Wesen der Außenwelt gegenübertrete.

Mit einem Worte: es giebt keinen Gegenstand ohne Gegenüberstellung, kein Objekt ohne Subjekt, kein Du ohne Ich. Ist das Ich nicht gegeben, so ist auch das Du nicht gegeben; ist das Subjekt nicht gegeben, so ist auch das Objekt nicht gegeben.

Nun ist aber offenbar das Ich nicht etwas Gegebenes, nicht von Außen empfangen, es ist kein Effekt, sondern causa sui. Das Ich bringt sich selbst hervor, und ist nur, indem es sich hervorbringt, d. h. indem es seiner bewußt wird. Ich werde erst Ich, indem ich meiner bewußt werde, oder indem ich mich denke. Das Denken ist nichts Gegebenes, sondern es ist selbstbewußter Akt, die selbstthätige Energie des Geistes. Wenn das Denken gegeben wäre, so müßte man sich wundern, warum es so Vielen nicht gegeben ist. Da aber das Denken unsere höchste Selbstthätigkeit ist, so begreift man wohl, warum sich Viele nicht dazu bequemen. Ist aber das Ich nicht gegeben, so ist auch das Du nicht gegeben: ist das selbstbewußte Subjekt nicht gegeben, so ist auch das Objekt nicht gegeben: wenn die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt nur durch den Akt des Denkens vollzogen wird, so entstehen auch nur in diesem Akte die Gegenstände.

Also die Gegenstände sind uns nicht gegeben. Darin besteht das πρῶτον ψεῦδος des gewöhnlichen Empirismus. Wir bringen die Gegenstände hervor, indem wir uns selbst hervorbringen. Erst in dem Augenblicke, wo wir den Dingen gegenübertreten, treten sie uns gegenüber oder werden sie unsere Gegenstände. Deßhalb werden die Dinge nur in dem

denkenden Ich oder nur dem denkenden Wesen gegenüber Objekte.

Man sollte meinen, diese einfache Wahrheit müßte einleuchten und es könne dagegen keine Widerrede stattfinden. Allein die einfachsten und evidentesten Wahrheiten werden dadurch ausgezeichnet, daß sie der blöde Verstand herabwürdigt und nachdem er sie mißverstanden, d. h. ihnen seinen Sinn untergeschoben hat, so muß er sie natürlich als Blödsinn darstellen.

Das Ich bringt die Gegenstände hervor — heißt nicht, es macht die materiellen Dinge, sondern es unterscheidet die Dinge von sich, es unterscheidet sich von den Dingen und dadurch erhebt es sie zu Gegenständen.

In diesem Sinne nimmt nun Cartesius die Körperwelt. Er betrachtet sie rein als Objekt, d. h. nicht so, wie sie sich in unseren Empfindungen vorfindet, sondern so, wie sie sich das Denken gegenübersetzt.

Um also das Objekt zu erfassen oder den Gegenstand als solchen, — um die Dinge zu erkennen, wie sie an und für sich sind, müssen wir von unseren Empfindungen abstrahiren. Denn in der Empfindung stehen uns die Dinge nicht gegenüber, sondern sie berühren uns, sie sind nicht unsere Gegenstände, sondern unsere Affekte; wir sind nicht frei von ihnen, sondern wir sind unter ihrem Eindruck, wir können deßhalb auch nicht sagen, wie die Dinge sind, sondern nur, wie wir sie empfinden. Da aber die Dinge innerhalb unserer Empfindung nicht Gegenstände sind, so dürfen wir auch nicht die Empfindungen den Gegenständen beilegen und mithin die sinnliche Beschaffenheit nicht zu einem Prädikate des Gegenstandes machen.

Z. B. Wir empfinden Etwas roth, sauer, hart; auf diese Weise afficirt uns Etwas von Außen; so findet sich

unser Organismus äußerlich bestimmt. Aber das Ding, welches uns afficirt, ist nicht Gegenstand; Gegenstand wird es erst, indem wir es von uns unterscheiden; daher dürfen wir aus der sinnlichen Berührung nicht die Prädikate schöpfen, welche wir dem Gegenstande beilegen. Wir dürfen also nicht sagen, der Gegenstand sei roth, sauer, hart u. s. f. Im Gegentheil, um den Gegenstand zu erkennen, das Objekt in seiner Wahrheit zu fassen — nicht wie es für uns, sondern wie es für sich ist — müssen wir von allen sinnlichen Beschaffenheiten abstrahiren.

So bleibt uns die Körperwelt nur übrig als das abstrakte Gegentheil unserer selbst, nur so ist sie das wesentliche Objekt unseres Denkens. Die Natur wird erst ein klares, durchsichtiges Objekt, wenn wir ihr den Schleier abziehen, in welchen sie bewußtlos unsere Phantasie und Empfindung einhüllt. Unter diesem Schleier hatte das Mittelalter die Natur gesehen, darum war diesem Bewußtsein gegenüber die Natur nicht zu einem selbständigen Objekte geworden, sondern sie blieb ein variables Geschöpf göttlicher Willkür und menschlicher Einbildung.

Cartesius denkt die Natur, d. h. er macht sie zum puren Objekt, an dem Nichts von menschlichen Zusätzen haften soll, er abstrahirt von Allem, was wir in die Natur hineintragen vermöge der Empfindung und Phantasie, er entschleiert die Natur, um deren nacktes Wesen zu erkennen.

Indem also die Körperwelt oder die Natur dem Geiste abstrakt entgegengesetzt wird, so muß sie von dem Denken schlechthin als das Gegentheil des Geistes oder als das Gegentheil seiner selbst bestimmt werden. Die Natur ist also nur Materie, und die wesentliche Eigenschaft der Materie ist das Gegentheil des Denkens — die Ausdehnung.

Wenn wir von allen sinnlichen Beschaffenheiten der Körper abstrahiren, so bleibt uns nur das abstrakte Wesen des Körpers, nämlich seine Räumlichkeit oder seine Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe übrig.

Wenn wir den Körper schlechthin dem Geiste entgegensetzen, so muß der Körper auch schlechthin das Gegentheil des Geistes sein. Wenn das Wesen des Geistes darin besteht, daß er ein Selbst ist, sich auf sich bezieht und in sich seinen Mittelpunkt hat, so besteht das Wesen des Körpers darin, daß er selbstlos ist, daß ihm der Mittelpunkt fehlt und daß er schlechthin außer sich ist. Die Form des Außersichseins ist die Ausdehnung.

Aus dem metaphysischen Principe des Cartesius, d. h. aus dem abstrakten Gegensatze von Geist und Natur folgt nothwendig, daß die Natur als ausgedehnte Substanz und nur als solche gefaßt werden kann. Ist aber die Ausdehnung das wesentliche Attribut der Materie, — dasjenige Attribut, worin sie sich eben von dem Geiste unterscheidet, — so ist alles Uebrige, was wir in der Materie erkennen, so sind alle mannigfaltigen Erscheinungen der Natur nur Modifikationen der Ausdehnung. Darin besteht nun das Charakteristische der Cartesianischen Naturphilosophie, daß sie alle Phänomene der Natur aus dem Principe der Ausdehnung entwickelt und als Modifikationen derselben darstellt.

Cartesius kann also, und zwar im genauen Zusammenhange mit seinen metaphysischen Principien, die Natur nur betrachten als ausgedehntes Ding, d. h. nur als Größe oder Quantum. Die Ausdehnung oder räumliche Quantität ist das Wesen der Natur, die einzelnen Erscheinungen derselben sind nur Modi dieser Quantität und mithin nur quantitativ von einander unterschieden.

Daher ist die Auffassung der Natur in dem Systeme des Cartesius rein quantitativ oder mathematisch, denn die Mathematik ist die Wissenschaft der Größenbestimmung oder der Quantität. Alle besonderen Eigenschaften der Körper werden auf das allgemeine Princip der Ausdehnung zurückgeführt; die Körper haben der Ausdehnung gegenüber keine eigenthümliche Natur, keine specifische Beschaffenheit, in der sie sich qualitativ von einander unterscheiden.

Mithin giebt es auf dem Standpunkte der Cartesianischen Naturphilosophie keine Wissenschaft von den besonderen Eigenschaften der Körper oder keine Physik. Denn die Physik unterscheidet sich darin von der Mathematik, daß sie die besondere Körperlichkeit darstellt, während diese nur auf die allgemeine Körperlichkeit geht, d. h. auf die geometrische und arithmetische Größe.

Das Wesen der Materie besteht in der Ausdehnung, und alle Veränderungen und Unterschiede der Materie sind verschiedene Formen der Ausdehnung.

Untersuchen wir nun, welche Unterschiede in der Ausdehnung möglich sind, oder welche Modifikationen die Ausdehnung erlaubt? In welcher Weise läßt sich die Ausdehnung modificiren? So entdecken wir die Principien für alle möglichen Veränderungen der Körperwelt, die Grundbegriffe, aus denen Cartesius alle Erscheinungen der Natur erklärt.

Alles Ausgedehnte läßt sich theilen, es ist also theilbar oder es besteht aus Theilen. Diese Theile stehen zu einander in einem bestimmten Verhältniß; sie bilden eine bestimmte Figur oder Gestalt. Endlich, dieses Verhältniß läßt sich ändern. Die Theile können ihre gegenseitige Beziehung modificiren, d. h. sie können sich von einander entfernen oder einander nähern, d. h. sie sind beweglich.

Also die Ausdehnung erlaubt die Theilung, die Gestaltung, die Bewegung, oder sie ist theilbar, gestaltungsfähig, beweglich. Und da das Wesen der Materie in der Ausdehnung besteht, so ist die Materie theilbar, gestaltungsfähig, beweglich, oder divisibilis, figurabilis, mobilis.

So erklärt Cartesius im II. Theile der Principien, daß er in seiner Naturphilosophie keine andere Materie anerkenne, als die materia divisibilis, figurabilis, mobilis, mit der sich die Geometrie beschäftige, und daß er also in der Materie nichts Anderes betrachte, als die Theilungen, die Gestaltungen, die Bewegungen: divisiones, figuras, motus. (Plane profiteor, me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimode divisibilem, figurabilem et mobilem, quam geometrae quantitatem vocant et pro objecto suarum demonstrationum assumunt ac nihil plane in ipsa considerare praeter istas divisiones, figuras et motus. [Pr. phil. II. 64.])

Also die ausgedehnte Substanz oder die Natur läßt sich theilen, gestalten, bewegen: darin sind alle ihre Modifikationen erschöpft; daraus müssen also sämmtliche Erscheinungen der Natur hergeleitet werden.

Wir dürfen uns diese Principien nur deutlich und klar entwickeln, so werden wir aus dem Gesichtspunkte des Cartesius das gesammte Weltgebäude überschauen und in scharfen Zügen den Grundriß desselben erkennen.

Wir wissen aus früheren Sätzen, daß die Ausdehnung das Attribut der Materie ist, oder daß das Wesen des Körpers lediglich in der Ausdehnung besteht. Wenn aber die Ausdehnung die wesentliche Eigenschaft der körperlichen Substanz ist, so folgt von selbst, daß wir die Ausdehnung nicht ohne Körper denken können, daß es mithin keine körper-

usdehnung giebt, oder was dasselbe heißt keinen ohne Körper. Es giebt keinen leeren . Das wäre die erste Consequenz aus dem Principe :tesianischen Naturphilosophie.

o Raum ist, da sind auch Körper, aber auch nur Im Raum ist nur Raum für Körper und die sind nur im Raume. Also durch den ganzen Raum, er geht, erstreckt sich die Körperwelt.

ie weit geht der Raum? Offenbar so weit als die hnung. Das Wesen der Ausdehnung besteht aber aß sie sich theilen läßt, also würde die Ausdehnung hren, wo die Theilung oder die Möglichkeit der g aufhört. Das Untheilbare oder das Atom ithin die Grenze der Ausdehnung.

nn wir nun die Ausdehnung theilen, so erhalten wir der Ausdehnung oder Ausgedehntes. Alles hnte ist aber von Neuem zu theilen, und wenn wir ilung auch nicht realiter vornehmen können, so läßt doch in Gedanken vollziehen, d. h. alles Ausgedehnte erum theilbar. Mithin setzt sich die Theilung oder ilbarkeit der Ausdehnung in's Endlose fort; wir tref- rhalb der Ausdehnung nur Ausgedehntes, d. h. Theil- und nie einen Theil, der aufhörte, ein Theil zu sein lechthin untheilbar wäre. Daraus folgt der evidente :s giebt keine Atome, mithin giebt es auch keine e der Ausdehnung. Also ist die Ausdehnung :nlos.

s giebt keinen leeren Raum, d. h. wo Raum sind Körper.

s giebt keine Atome, d. h. es giebt keine Grenze sdehnung, also keine Grenze des Raumes, also keine e der Körperwelt. Die Körperwelt ist end-

los. Der Zusammenhang der Ausdehnung ist ein stetiger; es findet sich nirgends ein Punkt, wo er abbricht, es giebt keine Atome, die ihn aufheben.

Mithin ist auch der Zusammenhang der Körperwelt ein stetiger. Es giebt nur eine Körperwelt, und diese ist endlos, oder es giebt nur eine Materie, und diese eine Materie ist durch das ganze Universum verbreitet, oder es giebt außerhalb unserer Selbst, dem Denken gegenüber nur eine Welt, und diese eine Welt ist materiell.

In diesen einfachen, abstrakten Sätzen weht die scharfe Morgenluft der neuen Weltanschauung. Die Mondnacht des Mittelalters ist niedergegangen; die Grenzen der Dinge verschwimmen nicht mehr in dem magischen Scheine des Mondlichtes, sie huschen nicht mehr wie körperlose Schatten an uns vorüber; der poetische Dämmer, womit der mittelalterliche Glaube die Natur eingehüllt und den Verstand benebelt hatte, weicht, und das klare Gesetz verscheucht die Nebelbilder der Phantasie. Es ist hell geworden, und wir sehen jetzt die Dinge um uns her in ihren palpablen, körperlichen Umrissen. Mit einem einzigen klaren Begriffe wird die Natur gereinigt von den Anthropomorphismen der Einbildungskraft, werden die Welten verknüpft, die ein frommer Glaube träumerisch getrennt hatte, wird das Universum in seiner Einheit und Integrität wieder hergestellt aus dem Bruche, in den es das mittelalterliche Bewußtsein hineinphantasirt hatte.

Es giebt keinen leeren Raum. Wo Raum ist, da sind auch Körper. Wo sind die körperlosen Wesen geblieben, mit denen Religion und Poesie des Mittelalters den Raum bevölkert hatten? Sie sind verschwunden, denn es giebt für sie keinen Raum mehr.

Es giebt keine Atome. Also die Ausdehnung ist

endlos. Also ist die Körperwelt unendlich und mithin giebt es außer ihr keine anderen Welten. Es giebt außer uns nur eine Welt, und diese eine Welt ist materiell. Wo sind die Welten jenseits des Raumes geblieben, wo die sieben Himmel, welche die Phantasie des Mittelalters jenseits der wirklichen materiellen Welt geträumt hatte? Sie sind verschwunden, denn die wirkliche Welt hat sich ausgedehnt, die Ausdehnung ist zudringlich geworden, sie durchdringt die ganze Welt und läßt nirgends eine Stelle leer für ein gemüthliches Luftschloß; sie ist schlechthin unerbittlich.

Es giebt keinen leeren Raum, d. h. der Raum dient nicht mehr der Phantasie, er dient nur noch den Körpern. Die Phantasie hat ihr Reich im Raume verloren und ihre Sommernachtsträume sind zerflossen.

Es giebt keine Atome, der Raum ist endlos. Damit hat die Phantasie ihre Reiche jenseits des Raumes verloren und die Menschheit fällt aus dem siebenten Himmel herunter. —

So muß man die Sätze des großen Cartesius verstehen, um sie in ihrer ganzen Bedeutung zu erkennen; es sind nicht gleichgiltige Sätze, die unsere Weltanschauung unberührt lassen, sondern es sind Wahrheiten, rücksichtslose Wahrheiten, die sich erschütternd Luft machen, die wie eine vernichtende Lawine alle Wolkenkuckuckshaine der mittelalterlichen Phantasie über den Haufen werfen. Es klingt freilich sehr hart und abstrakt, wenn die Natur aus einer Wunderwelt, in welcher alle Geburten der Phantasie und alle Geschöpfe des Glaubens einen freien Spielraum fanden, sich plötzlich verwandelt in kalte Modifikationen des Ausdehnung; wenn die Natur, die noch eben allen Wünschen der Einbildungskraft gehorcht hatte, sich plötzlich dem Geiste als todte Materie

entgegenhält, die nach einfachen Gesetzen procedirt und sich nur theilen, gestalten, bewegen läßt.

Wenn der Glaube an alles Mögliche gemüthlich ist, wenn der Mensch in Luftschlössern seine Heimath sucht, so ist es wahr, die Philosophie ist gemüthlos; sie ist es immer gewesen und wird es immer bleiben. So lange die Gemüther der Menschen die Märchen lieber haben als die Vernunft, verzichtet die Philosophie gern darauf, eine gemüthliche Wissenschaft zu sein. —

Die Natur, wie sie dem Geiste gegenübersteht, oder wie wir sie denkend uns gegenübersetzen, also die Natur als reines Objekt, ist die Materie. Die Natur als das Gegentheil des Geistes oder als fixirtes Objekt ist die ausgedehnte Materie. Die Materie ist nur ausgedehnt zu denken, so bald sie als das abstrakte Gegentheil, gleichsam als der Contrapunkt des Geistes gefaßt wird. Ist aber die Ausdehnung das wesentliche Attribut der Materie, so sind alle Phänomene der Natur nur Modifikationen der Ausdehnung. Alle Modifikationen der Ausdehnung lassen sich zurückführen auf diese drei: die Theilung, die Gestaltung, die Bewegung; und da das Wesen der Materie in der Ausdehnung besteht, so ist die Materie theilbar, gestaltungsfähig, beweglich. Darin sind alle Modifikationen der Ausdehnung erschöpft, und alle Erscheinungen der Natur müssen aus ihnen hergeleitet werden.

Hieraus ergeben sich nun für die Gestalt und die Bewegung der Körper die ersten und einfachsten Bestimmungen.

Da die Körper nur ausgedehnt sind, so dürfen wir schlechthin nichts Untheilbares in ihnen annehmen. Mithin fehlt ihnen der Mittelpunkt oder das Centrum, also muß ihre Gestalt absolut excentrisch, ihre Richtung absolut centrifugal sein. Die Körpergestalt, welche von einem Mittelpunkte aus

giert wird, ist die sphärische Gestalt oder die Kugel; die
wegung, welche von einem Mittelpunkte oder von einem
ntrum aus regiert wird, ist die sphärische oder cirkelförmige
wegung.

Da nun die Corpuskeln des Cartesius schlechthin des
ittelpunkts entbehren, weil sie nur ausgedehnt sind, so
gt von selbst, daß weder ihre Gestalt, noch ihre Bewegung
ärisch sein könne. Mit andern Worten, die Körper sind
ht kugelförmig gestaltet und sie bewegen sich nur in geraden
nien.

Die Theilbarkeit, die Figurabilität, die Beweglichkeit,
d die Modifikationen der Ausdehnung; sie müssen daher
n Wesen der Ausdehnung schlechthin gehorchen. Die Theil-
rkeit muß die Atome, die Figurabilität die Sphären, die
eweglichkeit die Cirkel ausschließen.

Die Theilbarkeit besteht darin, daß von einem Punkte
er Orte der Ausdehnung zu einem andern fortgegangen
rd. Mithin ist die Theilbarkeit nicht ohne eine Bewe-
ng und zwar ohne eine örtliche Bewegung zu denken.

Die Figurabilität besteht darin, daß sich die Theile
perlich trennen und verbinden, sich gegenseitig entfernen
er nähern, d. h. ihre Orte gegen einander verändern. Mit-
t ist die Figurabilität nicht ohne eine Bewegung, und
ar ohne eine örtliche Bewegung zu denken.

Endlich, die Beweglichkeit besteht darin, daß ein Theil
nen Ort ändert, oder von einem Orte an einen andern
rt versetzt wird. Mithin ist die Bewegung rein örtlich,
e ist Ortsveränderung oder Versetzung, translatio.

Wir sehen also klar und deutlich ein, daß alle Modifi-
tionen der Ausdehnung in der Bewegung bestehen, daß
ithin alle Erscheinungen der Natur auf das Princip der
Bewegung zurückgeführt werden müssen. Cartesius sagt

Pr. II. 63.: „Aller Wechsel der Materie oder die Mannigfaltigkeit aller ihrer Formen hängt von der Bewegung ab." (Omnis materiae variatio, sive omnium ejus formarum diversitas pendet a motu.)

Die Bewegung selbst besteht aber darin, daß ein Körper oder ein Theil der Ausdehnung seine Lage verändert, seinen Ort verläßt oder, um uns genau auszudrücken, daß ein Körper aus seiner Lage herausgebracht, aus einem Orte in einen andern versetzt wird. Die Bewegung ist nur örtliche Bewegung, Ortsveränderung, Versetzung oder translatio.

Nun wissen wir aber, daß das Wesen des Körpers schlechthin in der Ausdehnung besteht oder, was dasselbe heißt, in dem Raume, den er einnimmt, d. h. in seiner räumlichen Lage. Mithin kann der Körper diese räumliche Lage nicht aus sich selbst heraus verändern, denn das hieße sein Wesen verändern. Der Körper kann sich also nicht selbst von einem Orte zum andern bewegen, denn er hat kein Selbst, weil er nur ausgedehnt ist.

Die Körper des Cartesius sind nicht schwer, sie sind nur träg. Cartesius nimmt die Schwere als eine sinnliche Beschaffenheit des Körpers, d. h. als eine Eigenschaft, die wir empfinden, die der Körper nur in Beziehung zu unserem Organismus, nicht in Beziehung zu unserem Denken, also nicht als Gegenstand hat. Die Schwere gehört mithin nicht zu dem Wesen des Körpers, sie kommt der Materie nicht an und für sich zu. Ist aber die Schwere keine wesentliche Eigenschaft des Körpers, so hat der Körper auch keinen Grund, sich selbst zu bewegen. Denn nur in den schweren Körpern liegt das Streben zu fallen oder sich zu bewegen, nur die schweren Körper suchen das Centrum, von dem sie angezogen werden, den mathematischen Punkt, in wel-

dem die materielle Ausdehnung negirt ist. Die schweren Körper allein haben eine centripetale Bewegung, eine Bewegung aus eigenem Antrieb.

Nur wenn die Schwere zu der Natur des Körpers gehört, folgt aus der Natur des Körpers die Bewegung; also nur dann hat der Körper eine eigene, immanente Bewegung. Die Corpuskeln des Cartesius sind nicht schwer, sie sind absolut bequem. Sie haben mithin auch keine eigene Bewegung. Die Bewegung der Corpuskeln geht nicht aus einer eigenthümlichen vis des Körpers selbst hervor, sie ist daher nicht eine actio des Körpers selbst. Die Körper des Cartesius können sich nicht selbst bewegen, sie können nur bewegt werden; sie sind wie die neugeborenen Kinder, die noch nicht gehen können.

Unser Resultat ist: alle Modifikationen der Ausdehnung oder alle Erscheinungen der Natur bestehen nur in der Bewegung, und die Bewegung ist nur Translation von einem Orte zu einem andern. Diese örtliche Bewegung ist den Körpern nicht immanent, sie können sich nicht selbst aus ihrer Lage herausbringen, sie müssen von Außen her bewegt werden. Also die Bewegung ist rein äußerlich. Diese Bewegung, die nur durch äußere Ursachen bewirkt wird, ist die mechanische Bewegung. Mithin bestehen alle Veränderungen in der Natur lediglich in der mechanischen Bewegung, oder die Cartesianische Philosophie erkennt in dem Mechanismus das höchste Naturgesetz, das beherrschende Princip aller Naturerscheinungen. Hieraus ergeben sich die drei Gesetze der Cartesianischen Naturphilosophie als einfache Consequenzen:

1) Das Wesen des Körpers besteht in der Trägheit. Mithin kann ein Körper nur von Außen her oder durch die Gewalt eines andern Körpers aus seiner Lage gebracht

werden. Er kann also nur durch den Stoß bewegt werden. Der bewegte Körper kann nur durch einen andern Körper in seiner Bewegung gehemmt oder wieder zur Ruhe gebracht werden. Ohne auf den Widerstand eines andern Körpers zu stoßen, würde ein bewegter Körper seine Bewegung in's Endlose fortsetzen; er müßte zufolge seiner Trägheit ein perpetuum mobile sein.

2) Der bewegte Körper, weil er nur der Ausdehnung gehorcht, nimmt die geradlinige Richtung.

3) Wenn zwei bewegte Körper auf einander treffen, so entsteht Stoß und Gegenstoß. Sind Stoß und Gegenstoß gleich kräftig, so setzen die Körper sich gegenseitig in Ruhe. Sind sie ungleich, so ändert sich Richtung und Bewegung. Die geringere Kraft verläßt ihre Richtung und geht der stärkeren Kraft aus dem Wege. Diese behält ihre Richtung, allein sie hat durch den Widerstand der geringeren einen Theil ihrer Bewegung verloren. Bei dem Zusammenstoß ungleicher Kräfte modificirt die geringere Kraft ihre Richtung; die größere ihre Geschwindigkeit.

Nach diesen Gesetzen procedirt die Materie, nicht bloß die sogenannte anorganische, sondern eben so sehr die organische. Die gesammte Natur gehorcht dem Gesetze der mechanischen Bewegung, als dem höchsten: sie ist also nichts als Maschine. Auch der thierische Organismus wird von Cartesius folgerichtig nur mechanisch erklärt; die Gesetze des Mechanismus, welche die todte Materie regieren, bewegen mit derselben Unwiderstehlichkeit auch die lebendige.



## Elfte Vorlesung.

### Der Charakter der Cartesianischen Physik und das psychologische Problem.

Wir haben die Aufgabe gehabt, die Cartesianische Physik darzustellen, und wir behalten uns vor, sie mit dem gesammten System zu beurtheilen, so bald wir die Betrachtung desselben erschöpft haben werden. Indessen können wir die physikalischen Begriffe des Cartesius nicht verlassen, ohne den allgemeinen Charakter derselben wenigstens so weit zu bestimmen, daß der Werth davon richtig geschätzt und die Bedeutung der Cartesianischen Physik ihrem Geiste gemäß aufgefaßt werden könne. Diese richtige Schätzung hat ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten, die wir versuchen wollen, aus dem Wege zu räumen.

Wir stellen uns zwei Ansichten gegenüber, die um so mehr zu beachten sind, je eifriger sie sich auf die Naturwissenschaft selbst berufen und zu Gunsten der Naturwissenschaft den Werth und die Originalität der Cartesianischen Physik bestreiten.

Es ist zu vermuthen, daß die naturkundige Wissenschaft der Gegenwart auf die Physik des Cartesius vornehm herabblicken und in dem Selbstgefühl ihres eigenen reichen Besitzes

den Philosophen gering schätzen wird, der von den Gesetzen der Natur nur Wenig erkannte und die Anmaßung hatte, einen engen und im Grunde sterilen Begriff auf die ganze natürliche Welt auszudehnen. Denn der Naturbegriff des Cartesius giebt höchstens den Rahmen um das lebensvolle Gemälde, welches die Naturwissenschaft von eigentlichem Charakter seitdem ausgeführt hat.

Die ungeheure Differenz der Cartesianischen Physik und der heutigen Naturwissenschaft leuchtet augenblicklich ein zum Vortheil der letzteren. Es ist der Unterschied des Reichen und Armen. Indessen ist es roh, wenn der Reiche den Armen gering schätzt, und zugleich thöricht, wenn, wie in diesem Fall, der Reiche und der Arme eine Person sind. Die gegenwärtige Naturwissenschaft ist der Reiche, der in der Cartesianischen Physik seine frühere Armuth erblickt, die er in dem Laufe der Zeit mit dem Fleiße des arbeitsamen Forschers besiegt hat. Er verdankt seinen Reichthum seiner Armuth; wenn er es einsieht, wird sich seine Geringschätzung in gerechte Achtung verwandeln.

Hier begegnen wir der andern Ansicht, die uns diese Einsicht verweigert und nicht zugestehen will, daß die Cartesianische Physik ein großes Moment in der Entwicklung der Naturwissenschaft bildet, vielmehr selbst im naturwissenschaftlichen Geiste ihres eigenen Zeitalters betrachtet als eine wesenlose Erscheinung dasteht.

Die geschichtskundige Naturwissenschaft fällt gegen die Cartesianische Physik dieses Urtheil der Verwerfung: Cartesius soll der Naturwissenschaft seines Zeitalters, repräsentirt durch die großen Astronomen Galiläi und Keppler nicht gleichgekommen sein, ja sogar die Ergebnisse der wirklichen Naturforschung eher verkümmert als befördert haben. Wir müssen, was die materialen Wahrheiten, die Facta der Natur-

wissenschaft betrifft, einräumen, daß die Physik in Galiläi mehr entdeckt, als die Philosophie in Cartesius begriffen hat. Diese Ueberlegenheit wollen wir den Heroen der speciellen Naturforschung nicht schmälern, und der Philosoph soll in diesem Punkte mit seinen Begriffen zurücktreten.

Aber wir finden überhaupt in dieser Region der physikalischen Thatsachen, welche die specielle Naturforschung an's Licht bringt, weder den Charakter noch das eigentliche Verdienst der Cartesianischen Physik. Ihre Originalität ist nicht eine einzelne Entdeckung, sondern die totale Reform des Naturbegriffs, bei der, wie uns scheint, die Philosophie eben so sehr betheiligt ist, als die specielle Naturwissenschaft. Kein Physiker und kein Naturphilosoph vor Cartesius hat mit gleicher Abstraktion das menschliche Bewußtsein so weit von der Natur entfernt und zurückgezogen, daß diese als ein bloßes Objekt, d. h. als ein anderes, fremdes, von dem Geiste entblößtes Wesen dem menschlichen Bewußtsein gegenübertreten konnte. Wenn Geist und Natur sich in dieser Weise gegenüberstehen als gleichberechtigte Substanzen, deren jede selbständig für sich existirt, so kann der Geist fortan nur noch ein rein objektives, d. h. ein bloß wissenschaftliches Interesse an der Natur fassen, aber nicht mehr ein religiöses, denn die unmittelbare Copula beider ist zerschnitten; so kann die Natur nur noch ein Problem des menschlichen Denkens, aber nicht mehr eine Macht des menschlichen Gemüthes, weder eine heimliche, noch eine unheimliche, bilden, denn die Natur ist kein Gebilde der Phantasie, sondern das starre Objekt des Geistes.

Diesen Dienst hat Cartesius, und er allein, der Philosophie erwiesen: er hat die Natur für sie erobert.

Zum ersten Male erscheint die Natur bis auf die letzte Spur gereinigt von allen menschlichen Satzungen, denn die

Phantasie mit allen ihren Geschöpfen ist durch den Cartesianischen Zweifel aus der Natur vertrieben und diese sich selbst und dem eigenen Genius zurückgegeben worden. Die reine Natur ist das Objekt der reinen Naturwissenschaft, und wenn Cartesius das unläugbare Verdienst hat, aus letzten Gründen alles fremde Gedankenwesen aus der Natur verbannt zu haben, so gebührt ihm auch das andere Verdienst, welches unmittelbar aus jenem folgt: die Naturwissenschaft gereinigt zu haben von allen auswärtigen Begriffen. Er hat die negative Bedingung hergestellt, ohne welche reine Naturwissenschaft nicht möglich ist, und die Physik dieses Philosophen ist das wohlthätige Fegefeuer gewesen, in welchem eines der gröbsten Vorurtheile der Naturwissenschaft, die subjektive oder äußere Teleologie verzehrt worden.

Diesen Dienst hat Cartesius, und er allein, der Naturwissenschaft erwiesen. Aus seinem Naturbegriff folgt unmittelbar, daß die Natur dem Gesetze eigener Causalität gehorcht und sich nicht für fremde Zwecke verpflichtet. Man wende uns nicht den Gott des Cartesius ein als Zeugniß gegen die Integrität der Natur, denn wir wissen bereits, was es mit jenem Gott auf sich hat. Das ist nicht mehr der Gott Augustins, der Deus, welcher ex nihilo schafft, sondern der Deus, welcher ex machina wirkt; ein mechanischer Gott, der in Wahrheit nichts ist, als eine physikalische Hilfsconstruktion, dieser Gott ist nicht mehr die absolute Willkür, welche nach Zwecken herrscht, sondern bloße Causalität, welche mechanisch wirkt, eine Causalität, die sich nur deßhalb in das supranaturale Gebiet flüchtet, weil das wirkliche Universum noch in den Gegensatz endlicher Substanzen zerfällt. Man gedulde sich, bis der Geist der Cartesianischen Philosophie vollendet ist, er ist es noch

nicht in Cartesius selbst: dann wird ein zweites Fegefeuer von jener supranaturalen Causalität auch das supra verzehrt haben und der Gott der Cartesianischen Philosophie sein Geheimniß offenbaren in dem Worte Spinoza's: Deus sive natura.

Die Naturforscher, welche heute gegen alle Teleologie in der Natur zu Felde ziehen (wir untersuchen hier nicht, ob mit Recht oder Unrecht) und sich einer großen physikalischen Wahrheit rühmen, wenn sie zu Gunsten der Causalität die Teleologie vernichten, mögen sich besinnen, wer der Autor dieser Wahrheit ist, und wenn sie Spinoza anrufen, so mögen sie nicht vergessen, daß ohne Cartesius kein Spinoza existirt hätte, daß Spinoza selbst der vollendete Cartesius ist. Dann werden sie aufhören, den Cartesius als einen Fremdling der Naturwissenschaft zu behandeln. —

Aus dem Cartesianischen Naturbegriff folgt von selbst, daß sich die ganze Natur auflöst in den einförmigen Proceß mechanischer Bewegung. Der eine Körper bewegt den andern, also ist der eine der bewegende, der andere der bewegte, und in der äußeren Weise des Stoßes entspringt und verbreitet sich die Bewegung. Allein hier fällt ein Widerspruch in die Augen. Die gesammte Körperwelt ist eine Kette von Bewegungen: wo ist das erste bewegende Glied?

Innerhalb der Körperwelt selbst läßt sich das primum movens nicht entdecken, denn die Körper bewegen sich nicht selbst; mithin giebt es in der Natur nur eine abgeleitete, mitgetheilte, aber keine ursprüngliche Bewegung. Die ausgedehnte Substanz ist nur beweglich, nicht bewegt.

Cartesius muß deßhalb die Ursache der Bewegung, das erste bewegende Glied jenseits der Körperwelt suchen und Gott als die causa efficiens der körperlichen Bewegung darstellen.

Wie der Deus in der denkenden Substanz oder im menschlichen Geiste die objektive Erkenntniß bewirkt, so bewirkt er in der ausgedehnten Substanz oder in der Natur die Bewegung.

Ohne diese Vermittlung der dritten Substanz, welche in der Philosophie des Cartesius wie eine scholastische Hilfsconstruktion aussieht, schließen sich die beiden endlichen Substanzen Geist und Natur im abstrakten Gegensatze gegenseitig aus. Der Geist steht in der abstrakten Selbstgewißheit des cogito ergo sum auf der einen Seite; die Natur als selbstlose Materie oder träge Ausdehnung auf der andern. Der Geist hebt seinen Gegensatz gegen die Natur auf, indem er sie erkennt; die Materie hebt ihren Gegensatz gegen den Geist auf, indem sie sich bewegt und so die starre Ruhe des trägen Außersichseins überwindet. Allein so lange beide, Geist und Materie, als entgegengesetzte Substanzen fixirt werden, so können sie ihren Gegensatz nicht aus eigenem Vermögen auflösen: der Geist kann nicht aus eigener Kraft die Natur erkennen, die Natur kann nicht aus eigener Kraft sich bewegen.

Beides geschieht vermittelst und vermöge der dritten Substanz. Gott ist das Princip der objektiven Erkenntniß und der materiellen Bewegung; er ist für den Geist die angeborene Idee, die ihm die objektive Existenz klar macht; er ist für die Materie das primum movens, das in der Körperwelt die Bewegung erzeugt. In der Erkenntniß der Natur, d. h. in der mechanischen Physik, erreicht die Cartesianische Philosophie ihren Begriff, und hier liegt ihr eigentlicher Schwerpunkt. Die Befreiung des Denkens, dieser erste, aufräumende, energische Akt des Cartesius ist der Wille zu ungetrübter Erkenntniß; das Objekt jenseits des Geistes, die Natur soll erkannt werden, das ist der Zweck, und das freie Den-

ken ist im Grunde nur das Mittel, das für diesen Zweck aufgewendet wird.

Die Erkenntniß der Natur, die Physik, ist das Herz der Cartesianischen Philosophie, sie ist auf das Wesen der Dinge, d. h. auf die Natur, gerichtet, und deßhalb ihrem Charakter nach Naturalismus, wie die gesammte dogmatische Philosophie vor Kant. Der erste Begriff, den die neuere Philosophie in Cartesius von der Natur faßt, erblickt nur erst die geistlose Materie, die todte Ausdehnung, den Proceß der mechanischen Bewegung.

Hier liegt der eigentliche Terminus, der die Philosophie des Cartesius begrenzt und über den sich dieselbe nicht hinauswagen kann. So bald sie das Gebiet der Natur überschreitet und über das Reich der geistlosen Materie hinausgeht, verwickelt sie sich in unauflösliche Schwierigkeiten. Cartesius vermag die Menschenwelt nicht zu begreifen, denn die beiden Elemente, die er genau von einander sondert und in abstrakter Weise trennt, Geist und Natur, sind in dem menschlichen Wesen zu einer concreten Einheit verschmolzen: das menschliche Individuum ist beides in Einem, zugleich Geist und Natur, denkende und ausgedehnte Substanz.

Der Mensch bildet also den leibhaftigen Widerspruch gegen die Lehre des Cartesius, er ist der realistische Mephisto, der dem Geiste, der denkenden Substanz in der Cartesianischen Philosophie zuruft: „Du bist Körper!“ er ist zugleich der idealistische Faust, der dem Körper, der ausgedehnten Substanz, zuruft: „Du bist Geist!“

Der Mensch beweist, was Cartesius läugnet, die Einheit von Geist und Natur. In der Cartesianischen Philosophie schließen sich Geist und Natur aus, wie zwei verschiedene Welten, zwischen denen keine natürliche, unmittelbare

Affinität stattfindet. Der Geist enthält die actus cogitativi, deren gemeinsamer Begriff die cogitatio ist. Die Natur enthält die actus corporei, deren gemeinsamer Begriff die extensio ist. Aber cogitatio und extensio sind, wie Cartesius sich Resp. III. ausdrückt, toto genere von einander verschieden: sie sind verschiedene Substanzen.

Also muß alles Geistige vom Körper, alles Körperliche vom Geiste verneint werden. Geist und Körper existiren unabhängig von einander. Sie sind jedes für sich selbständige und vollständige Wesen: substantiae completae. Allein der Mensch? Er ist nicht bloß Geist und eben so wenig bloß Körper. Im Menschen also ist der Geist keine vollkommene Substanz und eben so wenig der Körper, denn beide müssen sich in ihm vereinigen und ergänzen. Im Menschen sind mithin Geist und Körper substantiae incompletae.

Aber die substantia incompleta ist ebenfalls, wie die substantia creata, ein logischer Widerspruch. Ist die Substanz das selbständige Wesen, so kann sie weder ein Geschöpf sein, denn dann ist sie abhängig, noch ein Theil, denn dann ist sie unvollständig. In Beziehung auf Gott werden die Substanzen Geschöpfe, d. h. sie hören auf, selbständige Wesen oder Substanzen zu sein. In Beziehung auf den Menschen werden die Substanzen Theile, d. h. sie hören ebenfalls auf, Substanzen zu sein. —

Wie begreift nun Cartesius bei diesem Dualismus in seinen Grundsätzen das menschliche Individuum? Er begreift es nicht, denn er kann die entgegengesetzten Substanzen nicht wahrhaft vereinigen. Diese können nicht in einander übergehen, sondern sie bestehen (jede für sich) gleichgiltig

neben einander. Der Mensch ist mithin nur eine äußere Vereinigung der beiden Substanzen, eine Zusammensetzung beider. Geist und Natur, denkende und ausgedehnte Substanz sind in dem menschlichen Individuum verknüpft, wie sich Cartesius in einer Resp. ausdrückt, nicht durch eine unitas naturae, sondern bloß durch eine unitas compositionis. Indessen die zusammengesetzte Einheit paßt nicht auf das menschliche Leben; Cartesius selbst bleibt diesem Begriffe nicht treu und bezeichnet an einer andern Stelle die Vereinigung von Geist und Körper im Menschen als eine unio substantialis. Der Begriff der Composition erklärt die Einheit des menschlichen Individuums nicht, sondern löst sie auf. Will Cartesius das menschliche Individuum als ein Wesen darstellen, so ist er dem Dilemma preisgegeben, den Menschen entweder bloß als Körper oder bloß als Geist aufzufassen. In der That verfällt Cartesius in dieses Dilemma, das er sich selbst bereitet, und begeht damit einen neuen Widerspruch. Er nimmt einmal den Menschen, als ob er nur Körper, eine bloße Modifikation der Materie wäre, und redet von einer anima extensa, d. h. er begreift den Geist im Attribute des Körpers. Dann betrachtet er den Menschen, als ob er bloß Geist wäre, er faßt den Körper immateriell und redet von einem corpus unum et indivisibile, d. h. er begreift den Körper im Attribute des Geistes.

Das sind freilich vorübergehende Aeußerungen; indessen sie machen klar, wie das System des Cartesius sich widerspricht, so bald es den Gegensatz der Substanzen überschreiten und ein Wesen erklären muß, welches beide Substanzen in sich vereinigt.

So bleibt der Psychologie des Cartesius nur übrig,

dieselbe Hilfsconstruktion zu ziehen, welche die Metaphysik gezogen hat, um das Problem der Erkenntniß zu lösen und den Deus ex machina zu rufen, um die Einheit von Geist und Körper in individuo zu vermitteln. Diese Consequenz wird von Cartesius selbst erblickt und vorbereitet, aber erst innerhalb seiner Schule mit entschiedenem Bewußtsein ausgeführt. Cartesius selbst bleibt in seinen psychologischen Begriffen bei der Theorie der Composition stehen. Er nimmt den Menschen als ein Compositum von Leib und Seele, und wie diese Einheit eine äußerliche und darum begrifflose ist, so kann sie auch nicht durch den Verstand erkannt, sondern nur durch das Gefühl erfahren werden.

Die Composition ist eine mechanische Einheit, und wenn der Geist diese mechanische Verbindung mit dem Körper eingeht, so muß er sich nothwendig veräußern, er muß sich aus einem geistigen Wesen in ein mechanisches, aus einem denkenden in ein materielles verwandeln.

Diese entschieden materialistische Wendung nimmt die Psychologie des Cartesius. Der metaphysische Geistesbegriff wird verlassen und in der unmittelbaren Berührung mit dem Körper wird der Geist von diesem unwillkürlich angesteckt und das Contagium der mechanischen Ausdehnung verbreitet sich über das Reich des Denkens. Der Geist assimilirt sich der Materie, und wird aus dem Idealisten des cogito ergo sum ein willenloser Automat, der dem Gesetze der Materie gehorcht. So wird die menschliche Seele von Cartesius behandelt in der Schrift de passionibus.

Wenn der Mensch aus Geist und Körper zusammengesetzt ist, so muß es einen Berührungspunkt beider geben, d. h. einen Punkt, wo die Seele selbst körperlich ist,

eine körperliche Residenz der Seele. Die Seele sitzt im Körper. Diesen Sitz der Seele bestimmt Cartesius als die Zirbeldrüse (glans pinealis) in der Mitte des Gehirns. Hier communicirt sie durch die Nerven mit dem Körper und empfängt von diesem die Affekte.

Cartesius sagt: „Alle organischen Vorgänge, Verdauung, Blutbewegung, Wachsthum, Athmen, Schlaf und Wachen, sinnliche Wahrnehmung, Vorstellung, Gedächtniß, Begierden, sind rein mechanische Processe wie in einem Automaten oder in einem Uhrwerk." Darum verwirft er ausdrücklich die vegetative und sensitive Seele, womit Aristoteles die Ernährung und Empfindung erklärt hatte und bestimmt als die alleinigen mechanischen Erklärungsgründe derselben das Blut und die Nerven.

Die Psychologie des Cartesius, indem sie den Geistesbegriff veräußert, widerspricht in augenfälliger Weise der Metaphysik und damit den Principien des Systems. An diesen innern Widerspruch soll sich unmittelbar die Kritik des Cartesianismus anschließen. Daher beenden wir hier die Darstellung dieser Philosophie. Die Metaphysik oder die Principien der Erkenntniß und die Naturphilosophie oder die Principien der Materie sind die beiden wesentlichen Theile desselben, und nachdem ich beide ausführlich entwickelt habe, wird Ihnen dieses System durchsichtig geworden sein.

Die Kritik desselben wird uns zeigen, wie das Gebäude, welches Cartesius errichtet hat, noch nicht niet- und nagelfest ist; wie sich die Spitze desselben, der gothische Spitzbogen der absoluten Substanz, und das Fundament, die endlichen Substanzen, nicht mit einander vertragen, und deßhalb der gesammte Bau der Cartesianischen Philosophie in einer Disharmonie befangen bleibt. Erst

in den folgenden Systemen wird diese Disharmonie gelöst, und in dem geschichtlichen Fortschritte der Philosophie wird das schwankende Gebäude befestigt, indem seine Grundlagen geändert werden.

Allein bevor wir die Philosophie des Cartesius der Kritik und der Geschichte, diesen auflösenden Mächten, übergeben, erquicken wir uns noch einmal an dem Eindrucke dieses Systems, welches der Geist der neuen Welt auf seiner ersten Entwicklungsstufe gedacht hat.

Die That des Cartesius ist eine ungeheure gewesen, und das damalige Zeitalter hat sie als eine solche empfunden. Cartesius hat mit der Gedankenfreiheit Ernst gemacht, und weil er Ernst damit gemacht, d. h. sie verwirklicht hat, ist er kein „sonderbarer Schwärmer," sondern ein großer Philosoph gewesen. Er hat den Menschen nur im Denken, die Natur nur im Gesetz, den Gott nur in unserm Bewußtsein gefunden.

Was bedeutet ein solcher Mensch gegenüber einem Jahrtausend, welches den Menschen nur für die gläubige Unterwerfung, die Natur nur für Wunder, den Gott nur für den Himmel bestimmt hatte?

Er bedeutet eine neue Welt. Cartesius Philosophie steht im entschiedenen Widerspruche gegen die Theologie des Mittelalters, im entschiedenen Bunde mit den großen Naturforschern ihres Jahrhunderts.

Jenes Widerspruches wie dieses Einklanges ist sich Cartesius bewußt gewesen. Daß er aber beide fast ängstlich zu verbergen gesucht hat, ist ein Schatten, den ich mit Bedauern in meine lichten Farben mische.

Cartesius war ein Priester im Tempel der Wahrheit. Er hätte den Schein nicht suchen sollen, als ob er zugleich ein gefälliger Diener der Kirche wäre.

Ich rede nicht von seiner Wallfahrt nach Loretto — das war ein seltsamer Einfall — auch nicht davon, daß er die Waffen gegen den Protestantismus geführt hat — das war ein gleichgiltiges Abenteuer, welches mit dem Philosophen wenig gemein hat. Aber daß Cartesius die Wahrheit des Copernikanischen Systems erkannt und verstellt hat, das ist eine Untreue, die wir ihm nicht verzeihen. Die Wahrheit ist mit der Unwahrheit, Copernikus ist mit Ptolemäus nicht zu vereinigen. Cartesius hat es versucht. Andere haben seine Erfindung ingenios gefunden; ich nenne sie müßig. Es ist eine pure Eulenspiegelei, zu sagen: „wie der Schiffer im Schiffe ruht, das sich bewegt, eben so ruhe die Erde in dem kreisenden Planetenhimmel." Was bedeutet im Angesichte einer solchen Entdeckung, wie sie Copernikus gemacht, eine solche rhetorische Figur, wie sie Cartesius herausklügelt! Wenn Cartesius damit dem Copernikanischen Systeme einen Dienst erweisen wollte, so macht das seinem Verstande nicht viel Ehre. Wenn er aber mit seiner rhetorischen Figur der Kirche gefällig sein wollte, so macht das seinem Charakter sehr wenig Ehre. Und es ist wahr, Cartesius hat sich gefürchtet, die nackte, einfache Wahrheit zu bekennen, er hat das Schicksal Galiläi's gefürchtet. — Wo aber die Furcht anfängt, da hört der Charakter auf, denn ein Charakter darf sich absolut nicht fürchten.

So verlassen wir den ersten Philosophen der neuen Welt, indem wir das Licht in seinem Denken, den Schatten in seinem Charakter erkennen. Wir gehen an dem letztern nicht vorüber, ohne inne zu werden, daß die Philosophen nicht bloß große Philosophen, sondern auch furchtlose Charaktere sein sollen.



## Zwölfte Vorlesung.

**Die Grundsätze der philosophischen Kritik.**
**Die Kritik der Cartesianischen Philosophie und die Standpunkte der nächsten Systeme.**

Nachdem ich das letzte Mal die Darstellung der Cartesianischen Philosophie beendet habe, eröffne ich meine heutige Vorlesung mit der Kritik dieses Systems.

Die Kritik einer Philosophie überhaupt besteht nicht darin, daß man nach Gutdünken Einwände dagegen vorbringt, nach Belieben Ausstellungen daran macht, das Eine tadelt, das Andere lobt, hier Etwas vernünftig, dort Etwas unvernünftig findet. Auf eine solche Weise urtheilt man nicht über ein philosophisches System, man redet nur darüber in derselben Weise, wie man in einer gewöhnlichen Unterhaltung über gewöhnliche Menschen redet, man moquirt sich über das philosophische System bald im guten, bald im schlechten Sinne. Nichts ist leichter, als über ein philosophisches System Langes und Breites zu reden. Nichts schwieriger, als über philosophische Materien bestimmt und sicher zu urtheilen.

Auf dem eklektischen Gesichtspunkte, der ein philosophisches System als ein Compositum von Wahrheit und

Irrthum darstellt, scheint die Aufgabe der philosophischen Kritik lediglich darin zu bestehen, jene Mischung zu zersetzen und *das Wahre von dem Falschen zu sondern.* Auf der Wage des Eklektikers wiegt ein System eben so leicht und eben so schwer, als das andere: daher ist auch die *eklektische Kritik* bei jedem Systeme dieselbe: der Eklektiker sagt uns bei Gelegenheit eines Systems, was ihm überhaupt wahr oder falsch scheint, und eben dasselbe wiederholt der Eklektiker bei jedem Systeme. Das ist nun offenbar nicht eine Kritik der Systeme, sondern nichts als eine langweilige Wiederholung immer *derselben gleichgiltigen Einfälle.*

Die Aufgabe der philosophischen Kritik ergiebt sich einfach aus dem Begriffe eines philosophischen Systems, und ich will diese Aufgabe in wenigen Zügen bestimmt und klar darthun, bevor wir sie an dem Cartesianischen Systeme lösen.

Jede Philosophie ist die *begriffsgemäße Entwicklung eines Princips*, sie stellt sich dar als eine zusammenhängende Kette von Gedanken, deren erstes Glied das *Princip*, deren letztes die höchste abschließende *Consequenz* des Princips ist. Das letzte und erste Glied greifen auf diese Weise in einander und schließen die Kette der Begriffe; diese geschlossene Begriffskette oder diesen einmüthigen Zusammenhang der Gedanken bezeichnen wir mit dem Worte *System.*

Wie stellt sich nun die Aufgabe der philosophischen Kritik? Die Kritik soll das System *beurtheilen.* Das wird sie nur dann gethan haben, wenn sie den *Zusammenhang der Begriffe* beurtheilt und untersucht hat, ob dieser *Zusammenhang geschlossen ist*, oder was dasselbe heißt, ob *Princip und Consequenz* in einander greifen.

Ein System prüfen heißt mithin nichts Anderes, als untersuchen, ob das System im Einklange mit sich selbst ist oder nicht.

Wenn mich die Untersuchung von diesem vollen Einklange überzeugt, so muß ich mich zu dem Systeme bekennen. Wenn ich in der Kritik des Systems auf keinen Widerspruch gestoßen bin, so ist das System das meinige geworden, ich bekenne mich als seinen Anhänger und übernehme die Propaganda desselben.

Dagegen, wenn mir die Prüfung Widersprüche in dem Systeme darthut, so erscheint mir der Zusammenhang der Begriffe mangelhaft; ich werde also urtheilen, daß dieses System unvollkommen oder noch kein wirkliches System sei.

Die Kritik stimmt mit einem Systeme überein, d. h. sie erklärt, daß dieses System im vollen Einklange mit sich selbst ist. Die Kritik stimmt mit einem Systeme nicht überein, d. h. sie erklärt, daß dieses System im Widerspruche mit sich selbst steht.

Wie ist das möglich? Worin kann ein solcher Widerspruch bestehen?

In einem Systeme wird ein Princip consequent entwickelt.

Die erste Frage heißt also, ob die Consequenzen im Einklange mit dem Princip stehen?

Die zweite, ob das Princip im Einklange mit sich selbst steht?

Die Kritik hat daher folgende Untersuchungen zu führen: sie wird untersuchen, ob alle Consequenzen, welche die Philosophie aus einem Principe gezogen hat, richtig sind; sind sie es nicht, so muß das System berichtigt werden und die Kritik wird in diesem Falle die Correktur des Systems.

Sie wird untersuchen, ob alle Consequenzen, welche aus einem Princip gezogen werden können, wirklich gezogen sind; sind sie es nicht, so muß das System weiter ausgebildet werden und die Kritik wird in diesem Falle das System ergänzen und fortbilden.

Wenn die Entwicklung des Princips (die Kette der Consequenzen) richtig und vollständig ist, so untersucht die Kritik das Princip und wenn sich hier ein Widerspruch entdeckt, so muß das Princip geändert und das vorhandene System widerlegt werden. Wenn die Principien sich selbst widersprechen, so muß die Kritik die Axt an die Wurzel legen und das System stürzen.

Das sind die Stellungen, welche die philosophische Kritik, indem sie die Systeme prüft, einnimmt und einnehmen muß: entweder sie stimmt mit dem Systeme überein, so wird sie es ausbreiten und die Propaganda desselben werden, oder sie stimmt mit dem Systeme nicht überein, so muß sie es verbessern oder ausbilden oder widerlegen.

Es ist also klar, wie sich vermöge der Kritik die Systeme entwickeln, wie also jene den bewegenden Faktor bildet in der Geschichte der Philosophie.

Das System entwickelt sich zunächst, indem es verbreitet wird: die Kritik bejaht es; dann, indem es verbessert wird: die Kritik ändert es in den Consequenzen; weiter, indem es ausgebildet wird: die Kritik erzeugt neue Consequenzen; endlich, indem es widerlegt wird: die Kritik ändert es in den Principien.

Nur eine solche objektive nüchterne Prüfung darf auf den Namen einer Kritik Anspruch machen; nur die Urtheile einer solchen Kritik werden von der Philosophie beachtet. Jede andere Kritik, welche nicht aus dem Wesen der Sache

geschöpft ist und sich auf persönliche Liebhabereien gründet, mögen diese einen Namen führen, welchen sie wollen, verläßt das Gebiet der Philosophie, sie ist unter der Kritik und die Philosophie geht gleichgiltig an ihr vorüber.

Ich will vorübergehend diese unechte Kritik mit wenigen Strichen zeichnen, denn leider führt sie heut zu Tage das große Wort in philosophischen Dingen. Sie fängt da an, wo die echte Kritik aufhört. Die echte Kritik untersucht nur, ob diese bestimmte Philosophie ein System ist oder nicht. Die unechte Kritik entscheidet willkürlich, ob dieses System positiv oder negativ, d. h. ob es gefällig oder nicht gefällig, ob es ein angenehmes oder unangenehmes System sei. Offenbar handelt es sich dabei nicht um Philosophie, sondern um die jedesmaligen Meinungen des Kritikers.

Die philosophische Kritik prüft, ob das System mit sich selbst in Uebereinstimmung ist; die unphilosophische sieht, ob das System mit ihr übereinstimmt. Diese Kritik urtheilt über ein philosophisches System ganz ähnlich, nicht so kühn, aber eben so unwissend, als der Chalif über die Bibliothek von Alexandrien: „entweder steht in den Büchern, was ich glaube: dann sind sie unnütz; oder es stehen andere Dinge darin, so sind sie gefährlich. Es wird am besten sein, sie zu verbrennen."

Die echte und unechte Kritik der Philosophie, welche letztere in unsern Tagen ein öffentliches Ansehen genießt, unterscheiden sich so, daß jene nach Begriffen, diese dagegen nach irgend einem Koran urtheilt. —

Die philosophische Kritik bildet das System fort, wenn sie es nur in den Consequenzen ändert, in den Principien dagegen anerkennt; sie bildet es um, wenn sie die Principien aufhebt und die Grundlagen des Systems ändert.

Die Kritik der Consequenzen können wir die secun-
re Kritik nennen, weil sie die angebahnte Richtung
rfolgt; die Kritik der Principien dagegen die primäre
itik, weil sie die Philosophie in eine neue Richtung
führt. Hieraus ergiebt sich von selbst der Unterschied
ndärer und primärer Philosophien, der für die Ge-
chte der Philosophie entscheidend ist, weil er die innere Ent-
klung derselben beleuchtet.

Aus der secundären Entwicklung eines Systems, welche
Consequenzen auf der gegebenen Grundlage ausbildet,
t die primäre Kritik, weil gerade durch die Ausbil-
g der Consequenzen der Mangel derselben klar wird. In-
nämlich ein Princip ganz consequent entwickelt wird,
muß sich zeigen, wie viel es leistet, und in der Energie,
es beweist, wird sich die Macht oder Ohnmacht dessel-
offenbaren. Die Consequenz ist das entwickelte, bloß-
legte Princip, welches seine Defekte offen ausstellt und
halb deutlich erkennen läßt, ob die Philosophie mit ihm
kommen kann oder nicht.

Ich werde jetzt diese Stellungen der Kritik an dem Bei-
le der Cartesianischen Philosophie darthun und Ihnen da-
zugleich die Perspektive aufschließen in den geschicht-
en Fortgang der Philosophie. Jede begründete
llung der Kritik wird ein nothwendiger Standpunkt in
Geschichte der Philosophie. Wir werden daher in der
tik des Cartesianischen Systems die Mittelpunkte der näch-
Systeme entdecken.

Ich beginne die Kritik der Cartesianischen Philosophie
der Stelle, wo die Darstellung derselben aufhörte, mit
psychologischen Problem, an dem ich bereits den
derspruch mit den metaphysischen Principien aufgewiesen

Die Philosophie des Cartesius entwickelt aus dem Zweifel das Princip der Selbstgewißheit; aus der dubitatio die cogitatio; aus dem de omnibus dubito das cogito ergo sum.

Daraus folgt der abstrakte Gegensatz von Geist und Natur.

Der abstrakte Geist kann nur als denkende Substanz, die abstrakte Natur nur als ausgedehnte Substanz gefaßt werden.

Bei dieser abstrakten Entgegensetzung ist zwischen Subjekt und Objekt, zwischen der denkenden und materiellen Substanz, zwischen Geist und Natur keine Einheit möglich.

Wenn das Denken in die Materie nicht eindringen kann, so giebt es keine Erkenntniß. Wenn das Geistige und Natürliche sich nicht vereinigen können, so ist das menschliche Leben nicht zu begreifen.

Also der Gegensatz der denkenden und ausgedehnten Substanz macht die menschliche Erkenntniß und das menschliche Leben problematisch. Cartesius löst das Problem oder sucht es zu lösen durch den Begriff der absoluten Substanz. Allein diese absolute Substanz bleibt im Cartesianischen Systeme im Hintergrunde stehen, während den Vordergrund die beiden endlichen Substanzen einnehmen; die absolute Substanz ist nur der Souffleur, der den endlichen Substanzen, diesen beiden Helden des Weltdrama's, forthilft, wenn sie nicht weiter können; sie schreitet nur ein, wenn sich die endlichen Substanzen nicht mehr vertragen; sie spielt zwischen Geist und Materie bloß die Copula, damit der eine die andere erkenne und beide mit einander leben können.

Dieses Zwischenspiel bildet die eigenthümliche Unklar-

heit des Cartesianischen Systems, die ich schon in einer früheren Vorlesung ausführlich beleuchtet habe. Cartesius hält an dem Gegensatze der endlichen Substanzen fest: sie bilden die reale Welt, das wirkliche Diesseits. Deßhalb muß die absolute Substanz als ein Jenseits hypostasirt werden und sich in den Nebel scholastischer Vorstellungen verhüllen: sie ist der bequeme Zufluchtsort, wo der Theologe Cartesius die Quellen sucht, welche der Philosoph Cartesius (in der wirklichen Welt) nicht findet. In diesem Widerspruche bleibt das System des Cartesius befangen.

Wir wollen uns diesen Widerspruch klar und deutlich fixiren, denn er bedingt die nächsten Entwicklungen der Philosophie: in diesem Punkte weist das Cartesianische System über sich hinaus und hier ist es widerlegt worden.

Der Widerspruch ist also folgender: Wenn Geist und Materie wirklich Substanzen sind, so sind sie selbständige Wesen, so schließen sie sich gegenseitig aus, so giebt es zwischen ihnen keine Vermittlung, dann sind Erkenntniß und Leben nicht bloß Probleme, sondern sie sind unauflösliche Probleme.

Wenn man aber mit Cartesius die Lösung dieser Probleme versucht und die unendliche Substanz oder Gott zur Vermittlung der endlichen Substanzen herbeiholt, so muß man diese Vorstellung wenigstens consequent entwickeln.

Das hat Cartesius nicht gethan. Sein Gott führt ein unklares Zwischenspiel zwischen den endlichen Substanzen, er assistirt bloß bei ihren Zusammenkünften, er ist gleichsam der geheimnißvolle Schauplatz ihres Rendez-vous, er macht es bloß möglich, daß der Geist die Natur erkenne und das menschliche Leben aus beiden bestehe. Das sind unklare Vorstellungen. Der Gott des Cartesius hat noch viel zu viel Respekt vor den endlichen Substanzen, er läßt sie als

besondere Wesen für sich bestehen und erlaubt sich nur hie und da einen Eingriff.

Die nächsten Fortschritte der Philosophie werden also sein, daß die Vorstellung der unendlichen Substanz oder die Vorstellung Gottes consequent entwickelt oder, damit ich nicht zu viel sage, ernstlich geltend gemacht wird.

Ich sage geflissentlich die Vorstellung Gottes und beziehe mich hier zurück auf eine frühere Vorlesung, wo ich ausführlich über diese Vorstellung geredet habe. Gott ist im Geiste des Cartesius die dritte Substanz neben den endlichen Substanzen, er ist jenseits derselben, also nicht mit ihnen im immanenten Zusammenhange. Daher wird er nicht begriffen, denn begreifen heißt, die Dinge in ihrem innern Zusammenhange auffassen; er kann nur neben die endlichen Substanzen gestellt, d. h. nur vorgestellt werden, denn vorstellen heißt die Dinge neben einander stellen.

Das Fundament der Cartesianischen Philosophie, der Gegensatz der endlichen Substanzen, möge vorderhand noch unberührt bleiben. Wir lassen uns weiter den gothischen Spitzbogen, der sich über diesem Fundamente wölbt, gefallen: nämlich die Vorstellung Gottes, welche den Einheitspunkt des fundamentalen Gegensatzes bildet. Wir finden zunächst nur, daß diese Vorstellung in dem Systeme des Cartesius nicht ernstlich geltend gemacht oder nicht deutlich genug hervorgehoben ist. Also unsere Kritik bezieht sich zunächst erst auf diese Vorstellung und deren consequente Ausbildung, weil sich an diesen Punkt die nächste Entwicklung der Philosophie anschließt.

Das System des Cartesius wird noch nicht in den Principien fortgebildet, es wird noch nicht in seinem Fundamente erschüttert, sondern nur erst in seiner Spitze erweitert.

Sie wird untersuchen, ob alle Consequenzen, welche aus einem Princip gezogen werden können, wirklich gezogen sind; sind sie es nicht, so muß das System weiter ausgebildet werden und die Kritik wird in diesem Falle das System ergänzen und fortbilden.

Wenn die Entwicklung des Princips (die Kette der Consequenzen) richtig und vollständig ist, so untersucht die Kritik das Princip und wenn sich hier ein Widerspruch entdeckt, so muß das Princip geändert und das vorhandene System widerlegt werden. Wenn die Principien sich selbst widersprechen, so muß die Kritik die Axt an die Wurzel legen und das System stürzen.

Das sind die Stellungen, welche die philosophische Kritik, indem sie die Systeme prüft, einnimmt und einnehmen muß: entweder sie stimmt mit dem Systeme überein, so wird sie es ausbreiten und die Propaganda desselben werden, oder sie stimmt mit dem Systeme nicht überein, so muß sie es verbessern oder ausbilden oder widerlegen.

Es ist also klar, wie sich vermöge der Kritik die Systeme entwickeln, wie also jene den bewegenden Faktor bildet in der Geschichte der Philosophie.

Das System entwickelt sich zunächst, indem es verbreitet wird: die Kritik bejaht es; dann, indem es verbessert wird: die Kritik ändert es in den Consequenzen; weiter, indem es ausgebildet wird: die Kritik erzeugt neue Consequenzen; endlich, indem es widerlegt wird: die Kritik ändert es in den Principien.

Nur eine solche objektive nüchterne Prüfung darf auf den Namen einer Kritik Anspruch machen; nur die Urtheile einer solchen Kritik werden von der Philosophie beachtet. Jede andere Kritik, welche nicht aus dem Wesen der Sache

wandeln, und umgekehrt die geistigen Akte unmittelbar in körperliche übergehen; diese Verbindung kann weder der menschliche Geist für sich, noch der menschliche Körper für sich bewirken, denn beide sind getrennte und entgegengesetzte Substanzen. Folglich bewirkt Gott diese Einheit, oder das menschliche Leben ist ein Akt Gottes: so muß ein consequenter Cartesianer schließen.

Diese Consequenz bildet die Geschichte der Philosophie wirklich aus in dem Cartesianer Arnold Geulinx.

Schließen wir hier gleich die zweite und höhere Consequenz an. Geist und Natur stehen sich gegenüber als Subjekt und Objekt, und schließen sich aus als entgegengesetzte Substanzen. Aber in der Erkenntniß der Natur oder in der objektiven Erkenntniß sind beide vereinigt. Diese Synthese kann weder das Subjekt für sich, noch das Objekt für sich bewirken, denn sie schließen sich aus und fallen beziehungslos auseinander. Folglich bewirkt Gott diese Einheit, oder die menschliche Erkenntniß ist ein Akt Gottes.

Cartesius hatte sich mit der angebornen Idee begnügt und damit sehr unbeholfen und unklar ausgedrückt, was in diesem Satze deutlich und klar gesagt ist.

Diese zweite Consequenz bildet die Geschichte der Philosophie wirklich aus in Nicolaus Malebranche.

Um die Bedeutung von Geulinx und Malebranche richtig zu würdigen, müssen Sie sich klar vergegenwärtigen, welches Verhältniß Beide zu Cartesius einnehmen. Sie lassen das Fundament oder die metaphysischen Principien der Cartesianischen Philosophie unerschüttert, sie nehmen also, wie Cartesius, Geist und Natur als abstrakte Gegensätze, oder, was damit gleichbedeutend ist, sie betrachten

nd Natur als Substanzen, denn Substanzen sind
enn sie sich ausschließen.

e Consequenz dieser Grundsätze war, daß die
liche Erkenntniß und das menschliche Leben,
 diesen beiden Akten die Substanzen coincidiren,
tisch oder geradezu unmöglich wurden, wenn nicht ein
rincip in einer dritten Substanz aushilft.

n aus dem fundamentalen Gegensatze der endlichen
zen folgte für Cartesius die Annahme der dritten
nz.

eulinx und Malebranche richten sich einzig und
uf diese Consequenz und nicht auf die Principien
rtesianischen Systems, sie bilden nur diese Con-
ens, oder, wie ich mich oben ausdrückte, sie erwei-
n die Spitze des Systems, aber sie lassen das Fun-
oder die Principien des Cartesianismus ruhig be-

her erzeugen sie nur abgeleitete, nicht ursprüng-
ysteme, oder nur secundäre, nicht primäre Philo-
n; als die Träger dieser Systeme sind sie selbst nur
ohen zweiten Ranges. Die ursprünglichen Sy-
ie Philosophen ersten Ranges, sind diejenigen, welche
ncipien entwickeln und sich nicht begnügen, die Conse-
ines früheren Systems zu befördern und schärfer hervor-
, sondern direkt auf die Principien selbst gehen und
eine neue Consequenz oder ein neues Princip hervor-

Die secundären Philosophieen setzen in der Ge-
der Philosophie eine angebahnte Richtung fort,
mären geben ihr eine neue Richtung; jene sind
Geschichte der Philosophie die Heerstraßen oder Perio-
ese die Epochen oder Wendepunkte.

 ich hier den Unterschied secundärer und primärer

Die Philosophie des Cartesius entwickelt aus dem Zweifel das Princip der Selbstgewißheit; aus der dubitatio die cogitatio; aus dem de omnibus dubito das cogito ergo sum.

Daraus folgt der abstrakte Gegensatz von Geist und Natur.

Der abstrakte Geist kann nur als denkende Substanz, die abstrakte Natur nur als ausgedehnte Substanz gefaßt werden.

Bei dieser abstrakten Entgegensetzung ist zwischen Subjekt und Objekt, zwischen der denkenden und materiellen Substanz, zwischen Geist und Natur keine Einheit möglich.

Wenn das Denken in die Materie nicht eindringen kann, so giebt es keine Erkenntniß. Wenn das Geistige und Natürliche sich nicht vereinigen können, so ist das menschliche Leben nicht zu begreifen.

Also der Gegensatz der denkenden und ausgedehnten Substanz macht die menschliche Erkenntniß und das menschliche Leben problematisch. Cartesius löst das Problem oder sucht es zu lösen durch den Begriff der absoluten Substanz. Allein diese absolute Substanz bleibt im Cartesianischen Systeme im Hintergrunde stehen, während den Vordergrund die beiden endlichen Substanzen einnehmen; die absolute Substanz ist nur der Souffleur, der den endlichen Substanzen, diesen beiden Helden des Weltdrama's, forthilft, wenn sie nicht weiter können; sie schreitet nur ein, wenn sich die endlichen Substanzen nicht mehr vertragen; sie spielt zwischen Geist und Materie bloß die Copula, damit der eine die andere erkenne und beide mit einander leben können.

Dieses Zwischenspiel bildet die eigenthümliche Unklar-

# Dreizehnte Vorlesung.

## Geulinx und Malebranche.

Die letzte Vorlesung hat aus dem Begriff eines philoso-
jen Systems die Aufgabe abgeleitet, welche sich die Kri-
selben stellen muß, und diese begriffsgemäße Kritik
de an der Philosophie des Cartesius vollzogen. Auf
m Wege begegneten wir im Voraus den Standpunkten,
e die nächsten Systeme einnehmen und die wir in der
nden Darstellung ausführen werden.

Unter den eigentlichen Cartesianern macht Arnold
ulinx den ersten kritischen Fortschritt, denn er löst im
te der Cartesianischen Principien das anthropologische
oblem und die Consequenz, welche er zieht, verbreitet zu-
ich ein neues Licht über die Principien, die er fortbildet.

Arnold Geulinx wurde zu Antwerpen 1625 geboren;
udirte in Löwen und bekleidete seit dem Jahre 1646 an
r Universität die Stelle eines Docenten. Seines Amtes
tzt, begab sich Geulinx nach Leyden, trat zu der refor-
en Confession über und erhielt hier eine Professur der
losophie, die er bis zu seinem Tode 1669 inne hatte.
e Schriften sind fast sämmtlich opera postuma. Das
ptwerk: *Γνῶθι σεαυτόν* sive Ethica erschien 1665 zu
terdam.

besondere Wesen für sich bestehen und erlaubt sich nur hie und da einen Eingriff.

Die nächsten Fortschritte der Philosophie werden also sein, daß die Vorstellung der unendlichen Substanz oder die Vorstellung Gottes consequent entwickelt oder, damit ich nicht zu viel sage, ernstlich geltend gemacht wird.

Ich sage geflissentlich die Vorstellung Gottes und beziehe mich hier zurück auf eine frühere Vorlesung, wo ich ausführlich über diese Vorstellung geredet habe. Gott ist im Geiste des Cartesius die dritte Substanz neben den endlichen Substanzen, er ist jenseits derselben, also nicht mit ihnen im immanenten Zusammenhange. Daher wird er nicht begriffen, denn begreifen heißt, die Dinge in ihrem innern Zusammenhange auffassen; er kann nur neben die endlichen Substanzen gestellt, d. h. nur vorgestellt werden, denn vorstellen heißt die Dinge neben einander stellen.

Das Fundament der Cartesianischen Philosophie, der Gegensatz der endlichen Substanzen, möge vorderhand noch unberührt bleiben. Wir lassen uns weiter den gothischen Spitzbogen, der sich über diesem Fundamente wölbt, gefallen: nämlich die Vorstellung Gottes, welche den Einheitspunkt des fundamentalen Gegensatzes bildet. Wir finden zunächst nur, daß diese Vorstellung in dem Systeme des Cartesius nicht ernstlich geltend gemacht oder nicht deutlich genug hervorgehoben ist. Also unsere Kritik bezieht sich zunächst erst auf diese Vorstellung und deren consequente Ausbildung, weil sich an diesen Punkt die nächste Entwicklung der Philosophie anschließt.

Das System des Cartesius wird noch nicht in den Principien fortgebildet, es wird noch nicht in seinem Fundamente erschüttert, sondern nur erst in seiner Spitze erweitert.

Fassen wir jetzt diese Spitze allein in's Auge. Die Vorstellung Gottes sollte uns über den Gegensatz der Substanzen hinausführen. Die Substanzen sind einander entgegengesetzt, sie sind in diesem Gegensatze fixirt. Wo sie also zusammentreffen, da liegt der Grund dieser Vereinigung nicht in den Substanzen, sondern in Gott, da haben also eigentlich nicht die Substanzen, sondern Gott gehandelt. Nun treffen die endlichen Substanzen zusammen und vereinigen sich in der Erkenntniß und im Leben. Die Erkenntniß löst den Gegensatz von Subjekt und Objekt, das Leben löst den Gegensatz von Geist und Materie.

Das menschliche Individuum ist zugleich Geist und Materie, also der thatsächliche Beweis der Einheit beider. Die Erkenntniß ist zugleich Subjekt und Objekt, also der ausgeführte Beweis der Einheit beider. Das menschliche Individuum ist die reale Synthese von Geist und Natur, die Erkenntniß ist deren ideale Synthese.

Die Einheit ist nur durch Gott möglich. Dies hatte Cartesius eingesehen, aber er überließ die Ausführung dieser Möglichkeit den endlichen Substanzen: das ist eine Unklarheit und eine Schwankung. Wenn die Einheit von Geist und Natur oder die Verbindung der denkenden und ausgedehnten Substanz nur durch Gott möglich ist, so kann sie auch nur durch Gott bewirkt werden, so sind wir es nicht, die sie bewirken, sondern Gott selbst.

Also wo die Einheit der Substanzen stattfindet, da findet sie statt durch einen göttlichen Akt: das ist deutlich gesagt, was Cartesius dunkel vorstellt.

Das menschliche Individuum ist eine Synthese von Geist und Natur, die unauflösliche Einheit beider Substanzen. Denn das menschliche Leben besteht darin, daß sich die Vorgänge des Körpers in Vorgänge des Geistes ver-

wandeln, und umgekehrt die geistigen Akte unmittelbar in körperliche übergehen; diese Verbindung kann weder der menschliche Geist für sich, noch der menschliche Körper für sich bewirken, denn beide sind getrennte und entgegengesetzte Substanzen. Folglich bewirkt Gott diese Einheit, oder das menschliche Leben ist ein Akt Gottes: so muß ein consequenter Cartesianer schließen.

Diese Consequenz bildet die Geschichte der Philosophie wirklich aus in dem Cartesianer Arnold Geulinx.

Schließen wir hier gleich die zweite und höhere Consequenz an. Geist und Natur stehen sich gegenüber als Subjekt und Objekt, und schließen sich aus als entgegengesetzte Substanzen. Aber in der Erkenntniß der Natur oder in der objektiven Erkenntniß sind beide vereinigt. Diese Synthese kann weder das Subjekt für sich, noch das Objekt für sich bewirken, denn sie schließen sich aus und fallen beziehungslos auseinander. Folglich bewirkt Gott diese Einheit, oder die menschliche Erkenntniß ist ein Akt Gottes.

Cartesius hatte sich mit der angebornen Idee begnügt und damit sehr unbeholfen und unklar ausgedrückt, was in diesem Satze deutlich und klar gesagt ist.

Diese zweite Consequenz bildet die Geschichte der Philosophie wirklich aus in Nicolaus Malebranche.

Um die Bedeutung von Geulinx und Malebranche richtig zu würdigen, müssen Sie sich klar vergegenwärtigen, welches Verhältniß Beide zu Cartesius einnehmen. Sie lassen das Fundament oder die metaphysischen Principien der Cartesianischen Philosophie unerschüttert, sie nehmen also, wie Cartesius, Geist und Natur als abstrakte Gegensätze, oder, was damit gleichbedeutend ist, sie betrachten

Geist und Natur als Substanzen, denn Substanzen sind beide, wenn sie sich ausschließen.

Die Consequenz dieser Grundsätze war, daß die menschliche Erkenntniß und das menschliche Leben, weil in diesen beiden Akten die Substanzen coincidiren, problematisch oder geradezu unmöglich wurden, wenn nicht ein neues Princip in einer dritten Substanz aushilft.

Also aus dem fundamentalen Gegensatze der endlichen Substanzen folgte für Cartesius die Annahme der dritten Substanz.

Geulinx und Malebranche richten sich einzig und allein auf diese Consequenz und nicht auf die Principien des Cartesianischen Systems, sie bilden nur diese Consequenz aus, oder, wie ich mich oben ausdrückte, sie erweitern nur die Spitze des Systems, aber sie lassen das Fundament oder die Principien des Cartesianismus ruhig bestehen.

Daher erzeugen sie nur abgeleitete, nicht ursprüngliche Systeme, oder nur secundäre, nicht primäre Philosophien; als die Träger dieser Systeme sind sie selbst nur Philosophen zweiten Ranges. Die ursprünglichen Systeme, die Philosophen ersten Ranges, sind diejenigen, welche die Principien entwickeln und sich nicht begnügen, die Consequenz eines früheren Systems zu befördern und schärfer hervorzuheben, sondern direkt auf die Principien selbst gehen und daraus eine neue Consequenz oder ein neues Princip hervorbringen. Die secundären Philosophieen setzen in der Geschichte der Philosophie eine angebahnte Richtung fort, die primären geben ihr eine neue Richtung; jene sind in der Geschichte der Philosophie die Heerstraßen oder Perioden, diese die Epochen oder Wendepunkte.

Da ich hier den Unterschied secundärer und primärer

Philosophien erklärt habe, so will ich ihn auch an unserem Beispiele vollkommen deutlich machen. Denn es liegt mir daran, daß wir, mit diesen Begriffen ausgerüstet, die Geschichte der Philosophie fortsetzen, weil das Verständniß der letztern in der angemessenen Unterscheidung der Systeme oder in deren richtiger Werthbestimmung besteht.

Ich habe Ihnen gezeigt, wie aus dem Systeme des Cartesius secundäre Philosophien hervorgehen, Geulinx und Malebranche, die eine Consequenz des Cartesianismus entwickeln, ohne die Principien desselben zu verändern.

Ich will Ihnen jetzt zeigen, wie aus dem Cartesianischen Systeme nothwendig eine primäre Philosophie hervorgeht, von der die Cartesianischen Principien ergriffen und aufgelöst werden.

Worin bestehen diese Principien? Geist und Natur schließen sich aus: sie sind deßhalb Substanzen. Die denkende und ausgedehnte Substanz und deren Gegensatz bilden bekanntlich die metaphysische Grundlage des Cartesianischen Systems.

Prüfen wir jetzt diese Grundlage. Geist und Natur sind Substanzen, weil sie sich ausschließen. Was ist Substanz? Ein Wesen, das zu seiner Existenz keiner anderen Existenz bedarf. Also ein vollkommen selbständiges Wesen. Wir geben es zu. Wenn sich aber zwei Dinge gegenseitig ausschließen, sind sie dann vollkommen selbständig? Nur scheinbar. Denn wenn ihr Wesen darin besteht, daß sie sich gegenseitig ausschließen, so existiren sie wohl im Gegensatze zu einander, aber sie können ohne einander nicht existiren. Wenn das Wesen des Geistes darin besteht, daß er das Gegentheil der Natur bildet, so besteht sein Wesen darin, daß er die Materie ausschließt. Ohne Geist keine Natur, ohne Natur kein Geist; sie sind mit einander

verknüpft, wie das Positive mit dem Negativen verknüpft ist, sie suchen einander, indem sie sich fliehen.

Es ist also klar: Wenn zwei Dinge sich gegenseitig ausschließen, so ist das eine nicht ohne das andere zu denken, so ist die Existenz des einen nicht unabhängig von der Existenz des andern, so ist jedes für sich kein vollkommen selbständiges Wesen.

Mit andern Worten: Wenn zwei Dinge sich ausschließen, so sind sie nicht Substanzen.

Das Princip des Cartesius hieß: Geist und Natur, weil sie sich ausschließen, sind Substanzen.

Wir haben das Princip geprüft und finden; Geist und Natur, weil sie sich ausschließen, sind nicht Substanzen.

Wenn die Substanz ein vollkommen selbständiges Wesen ist, so darf sie nicht in einem Gegensatze befangen sein, denn sonst ist sie beschränkt, so darf sie kein endliches Wesen sein, denn sonst führt sie ein bedürftiges und äußerlich bedingtes Dasein. Also giebt es keine endlichen Substanzen, also überhaupt nicht viele Substanzen, sondern nur eine Substanz, und alle endlichen Dinge sind nur Modi dieser einen Substanz.

Sie sehen klar, indem wir die Principien der Cartesianischen Philosophie geprüft haben, haben wir sie aufgelöst, sie haben sich in unserer Kritik geändert, und so ist uns eine neue Grundlage für ein philosophisches System hervorgegangen: auf dieser Grundlage entsteht eine primäre Philosophie und der Urheber derselben ist ein Philosoph ersten Ranges; in unserem Falle ist dieser Philosoph Benedikt Spinoza.

Während Geulincx und Malebranche zu dem Systeme des Cartesius ein secundäres Verhältniß einnehmen, weil

sie von den Principien des Cartesianischen Systems abhängig sind, nimmt Spinoza ein primäres Verhältniß dazu ein, weil er sich über die Principien des Cartesianischen Systems erhebt. Jene werden in ihren Urtheilen von den Principien des Cartesianismus regiert, sie sind also Unterthanen desselben; dieser regiert durch sein Urtheil die Principien des Cartesianismus und gründet deßhalb ein neues Reich in der Philosophie.

## Dreizehnte Vorlesung.

### Geulinx und Malebranche.

Die letzte Vorlesung hat aus dem Begriff eines philoso-
hischen Systems die Aufgabe abgeleitet, welche sich die Kri-
k desselben stellen muß, und diese begriffsgemäße Kritik
urde an der Philosophie des Cartesius vollzogen. Auf
esem Wege begegneten wir im Voraus den Standpunkten,
lche die nächsten Systeme einnehmen und die wir in der
genden Darstellung ausführen werden.

Unter den eigentlichen Cartesianern macht Arnold
eulinx den ersten kritischen Fortschritt, denn er löst im
eiste der Cartesianischen Principien das anthropologische
roblem und die Consequenz, welche er zieht, verbreitet zu-
eich ein neues Licht über die Principien, die er fortbildet.

Arnold Geulinx wurde zu Antwerpen 1625 geboren;
studirte in Löwen und bekleidete seit dem Jahre 1646 an
eser Universität die Stelle eines Docenten. Seines Amtes
tsetzt, begab sich Geulinx nach Leyden, trat zu der refor-
rten Confession über und erhielt hier eine Professur der
hilosophie, die er bis zu seinem Tode 1669 inne hatte.
eine Schriften sind fast sämmtlich opera postuma. Das
uptwerk: *Γνῶθι σεαυτόν* sive Ethica erschien 1665 zu
nsterdam.

Den Mittelpunkt von der Lehre des Arnold Geulinx habe ich bereits oben in der Kritik der Cartesianischen Philosophie hervorgehoben.

Wenn Geist und Natur oder denkende und ausgedehnte Wesen sebständige Substanzen sind, so können sie einander nur ausschließen. Wenn beide sich gegenseitig nur ausschließen, so können sie sich nicht verbinden, so ist eine Copula zwischen beiden nicht durch die Substanzen selbst möglich. Nun aber ist das menschliche Individuum in der That eine solche Copula beider Substanzen, es ist zugleich beides, denn die denkende Substanz ist die Seele, die ausgedehnte ist der Leib des menschlichen Individuums.

Cartesius hatte sich damit geholfen, daß er an seinem Princip eine Untreue verübt und für den Menschen eine Ausnahme gestattet, indem er Geist und Materie als substantiae incompletae nahm oder den Unterschied der Substanzen ganz und gar aufhob. Er hatte also in einer Consequenz sein Princip verläugnet.

Geulinx corrigirt darin das Cartesianische System, daß er die Principien desselben streng aufrecht erhält. Er läßt den Gegensatz der Substanzen bestehen und behauptet von diesem Begriff aus ganz folgerichtig, daß die Vereinigung der Substanzen weder aus dem Geiste, noch aus der Materie erklärt werden könne. Wenn aber die Substanzen schlechthin getrennt sind, so können sie nicht auf einander einwirken, mithin kann die Seele nicht auf den Leib, der Leib nicht auf die Seele einfließen. Was in der Seele geschieht, ist ein rein geistiger Vorgang. Was im Körper geschieht, ist ein rein körperlicher Vorgang, und zwischen beiden ist eine innere Gemeinschaft unmöglich. In dem Geiste regiert die Freiheit, in dem Körper der Mechanismus, und zwischen beiden giebt es keine Vermittlung.

Nun aber ist es eine Thatsache, die ich nicht läugnen kann, daß der Körper durch den Geist und der Geist durch den Körper bestimmt wird. Ich rufe durch meinen Willen Bewegungen in meinem Körper hervor, ich will meine Hand bewegen und ich bewege sie wirklich; eine körperliche Empfindung erzeugt in meinem Geiste die Vorstellung, die ihr entspricht, ich empfinde das Sonnenlicht und stelle unwillkürlich das Bild der Sonne in mir vor. Also es giebt willkürliche Bewegungen, d. h. körperliche Vorgänge, die durch den Willen hervorgebracht sind. Es giebt unwillkürliche Vorstellungen, d. h. geistige Vorgänge, die durch den Körper hervorgebracht sind. Diese Thatsache kann ich nicht läugnen, aber ich kann sie auch nicht erklären. Mithin ist dieser Rapport zwischen Seele und Leib schlechthin unbegreiflich, d. i. ein Wunder. Daß mit einem geistigen Vorgange unwillkürlich ein körperlicher verbunden ist, betrachtet Geulinx als ein absolutes Mirakel, und es ist ihm ein eben so großes Wunder, daß unsere Zunge erzittert, wenn wir das Wort Erde aussprechen wollen, als ob die Erde selbst dabei erzitterte. Da Geist und Körper Substanzen, also vollkommen getrennte Wesen sind, so kann zwischen beiden kein wechselseitiger Causalnexus stattfinden, d. h. der eine kann in dem andern nichts hervorbringen. Also dürfen wir nicht sagen: der Wille sei die Ursache, daß sich der Körper bewege; die körperliche Empfindung sei die Ursache, daß sich der Geist diese Vorstellung mache; eine solche Wechselwirkung würde den Gegensatz beider aufheben. Vielmehr es geschieht durch ein Wunder, oder was dasselbe heißt, Gott bewirkt es, daß bei Gelegenheit meines Willens sich mein Körper bewegt, daß bei Gelegenheit meiner Empfindung diese Vorstellung in mir auftaucht. Also das eine ist nicht die wirkliche, sondern nur die gelegentliche Ursache des andern; der Wille ist nicht die causa,

sondern die *occasio* für die *körperliche Bewegung*, und eben so ist die Empfindung occasionell für die Vorstellung des Geistes. Man hat daher das System des Geulinx als *Occasionalismus* oder als die Lehre von den gelegentlichen Ursachen bezeichnet.

Der Occasionalismus macht *Gott* zu dem *realen Bande* zwischen Geist und Körper, oder zu dem eigentlichen *Subjekte* des menschlichen Lebens, welches eine fortwährende Copula zwischen Leib und Seele ist. Das menschliche Leben ist mithin ein perennirendes Wunder oder ein *continuirlicher Akt Gottes*. Daraus ergiebt sich die *ethische Consequenz*: Ich selbst vermag nichts außer mir zu bewirken, d. h. ich vermag nicht zu handeln, also soll ich auch nicht *handeln*, sondern ich soll mich auf die bloße *Betrachtung* der Welt einschränken.

Was lehrt oder was bedeutet nun das System des Geulinx?

Indem es die Principien der Cartesianischen Philosophie consequent entwickelt, stößt es auf eine Unbegreiflichkeit — auf ein *Wunder*. Ein *Wunder in dem Munde eines Philosophen*! Das ist selbst eine *wunderliche* Erscheinung, über die wir *erstaunen* und die uns deßhalb zur *philosophischen Erklärung* nöthigt, denn mit dem Staunen beginnt, wie Aristoteles sagt, das *Philosophiren*.

Wir verlangen von einem *philosophischen Princip*, daß es uns den *Zusammenhang der Dinge erkläre*, oder daß es uns die wirkliche Welt *vollkommen* erhelle. Wenn ein Princip das nicht vermag, so ist es ein *unvollkommenes Princip*, und das System, welches auf dem Grunde dieses Princips gebaut ist, erscheint uns als ein *unvollkommenes System*.

Wenn einem Principe die Begriffe ausgehen, wenn es

irgend einer Erscheinung gegenüber Halt machen muß und erklären, daß es nicht im Stande sei, sie zu begreifen, so hört es auf, Philosophie zu sein, so hört es für uns auf, ein Princip zu sein. So bald eine Philosophie auf Grund ihrer Principien erklären muß, sie könne nicht weiter, sie vermöge diese Erscheinung nicht zu begreifen, diese Erscheinung sei etwas Unbegreifliches oder ein Wunder, so hat sich in dieser Consequenz die Armuth des Princips verrathen. Wir, als die Urtheilenden, werden in diesem Wunder nicht „des Glaubens liebstes Kind," sondern einen Bankerott der Principien, ein testimonium paupertatis der Philosophie erblicken. Also werden wir auch nicht an diesem Punkte Halt machen und uns wundern, sondern schleunigst umkehren und die Principien untersuchen, die uns an eine solche dunkle Stelle geführt haben. Das Wunder spielt in der Philosophie die entgegengesetzte Rolle, als es sonst wohl zu spielen gewöhnt ist. Das Wunder der Philosophie ist ein Stein des Anstoßes, ein Kloß im Bewußtsein, den wir hinwegräumen müssen; das Wunder in der Philosophie verpflichtet uns nicht zum Glauben, sondern zum Zweifel, und zwar zum gründlichen Zweifel, zum Zweifel an den Principien einer Philosophie, die sich wundert; daher wollen wir ein für alle Mal ausmachen: wenn wir auf einem philosophischen Wegweiser das Wort „Wunder" lesen, so werden wir nicht anfangen, erbaulich zu reden, sondern wir werden richtig verstehen, was dieses Wort für den Philosophen bedeutet. Es heißt: „Kehre um, denn du hast dich verirrt!"

Diese Bedeutung hat für uns die Philosophie des Arnold Geulinx in ihrem Verhältniß zu dem Systeme des Cartesius. Geulinx dachte als ein entschiedener, consequenter Cartesianer. Im treuen Dienste der Cartesianischen Principien brachte er die bedenkliche Consequenz eines Wunders

zum Vorschein. In voller Uebereinstimmung mit diesen Principien erkannte Geulinx Geist und Natur für Substanzen, folglich vermochte er nur den Dualismus dieser Substanzen, nur den Gegensatz von Geist und Materie zu begreifen. Also mußte er ganz folgerichtig den Zusammenhang der Substanzen für schlechthin unbegreiflich, das menschliche Leben also, da in ihm Geist und Körper auf das Innigste verknüpft sind, für ein Wunder erklären. Deßhalb wurde ihm Gott der wunderthätige Künstler, der diese Uebereinstimmung von Seele und Leib ausführt, indem er beide, die gar nichts mit einander gemein haben, wie zwei ganz gleichgehende Uhren einrichtet. Nicht darin ist Geulinx Philosoph, daß er an ein Wunder glaubt, sondern nur darin, daß er auf ein Wunder schließt; nicht darin besteht die Philosophie des Geulinx, daß sie bei einem Wunder ankommt, sondern darin, daß sie von einem Principe ausgeht. Der Dualismus der Substanzen, den er erkennt, muß ihm den Zusammenhang der Substanzen unerkenntlich und unbegreiflich machen. Das Vertrauen auf seine Principien bringt in Geulinx die Anerkennung eines Wunders hervor; und diese bedenkliche Consequenz, dieses folgerichtige Wunder erzeugt in uns das Mißtrauen in jene Principien. Geulinx schließt aus seinen Principien consequent auf das Mirakel des Occasionalismus; wir schließen aus diesem Mirakel eben so consequent, daß in den Principien ein Widerspruch existire, daß in der Rechnung ein Fehler gemacht worden sei, weil die Probe nicht Stich hält. Wir haben also hier genau den Fall, wo eine Kritik der Consequenzen, d. i. eine secundäre Kritik, den Philosophen zu einer Kritik der Principien auffordert, indem sie ihm den Mangel derselben klar macht.

Bevor wir zu der principiellen Kritik der Cartesianischen

Philosophie und damit zu einem wahrhaft neuen Systeme vordringen können, begegnen wir noch einem Systeme, welches auf dem Fundamente der Cartesianischen Principien errichtet worden ist.

Wenn Geist und Materie Substanzen sind, so ist ihre Vereinigung ein Problem, welches nicht aus dem Vermögen der entgegengesetzten Substanzen gelöst werden kann. Der Geist beseelt die Materie in dem Leben des menschlichen Individuums; darum ist das menschliche Leben ein Problem, welches weder der Geist noch die Materie, sondern nur Gott auflösen kann, es ist ein Mirakel, das wir behaupten, aber nicht begreifen können. Das hatte Geulinx erklärt.

Der Geist begreift die Materie in der Erkenntniß; folglich ist die Erkenntniß ein Problem, welches wir nicht auflösen können, da wir als geistige Wesen der Materie nur entgegengesetzt sind, welches mithin nur die gegensatzlose Substanz oder Gott aufzulösen vermag. Cartesius hatte mit Hilfe dieser dritten Substanz die Möglichkeit der objektiven Erkenntniß bewiesen. Aber dieses Hilfsmittel war in der Cartesianischen Philosophie ein unklares Medium geblieben und es wird daher nöthig sein, dieses Medium klarer und deutlicher hervorzuheben, als Cartesius gethan hat.

Die denkende Substanz ist der ausgedehnten Substanz abstrakt entgegengesetzt. Mithin vermag sie die letztere nicht zu begreifen, denn das hieße offenbar den Gegensatz aufheben. Dieser Gegensatz ist nur in der unendlichen Substanz oder in Gott überwunden, mithin ist auch nur in Gott eine objektive Erkenntniß möglich, oder was dasselbe heißt, die menschliche Erkenntniß ist ein Akt Gottes. Also nicht in uns, die wir endliche Substanzen sind, sondern nur in Gott, als der unendlichen Substanz, erkennen wir die Dinge.

Dieser Satz bildet den spekulativen Kern in der Philosophie des Nikolaus Malebranche.

Die Natur scheint Malebranche für ein zurückgezogenes und von der Außenwelt abgewandtes Gemüthsleben angelegt zu haben; denn sie hatte seinen Körper entstellt und seinen Geist nicht mit hervorragenden und glänzenden Fähigkeiten ausgerüstet. Die Erziehung hatte ihn zum Priester gemacht, aber sein Gemüth konnte sich in dem Studium der Theologie, namentlich in dem der Kirchengeschichte und der Kritik der Bibel nicht befriedigen. Deßhalb richtete sich der Geist dieses Mannes auf die einsame Erforschung der Wahrheit. Malebranche wurde ein Philosoph mehr aus gemüthlichem Bedürfnisse, als aus innerem Berufe.

Geboren 1638 zu Paris, mit einem schwachen und gebrechlichen Körper, wurde der junge Malebranche mit großer Sorgfalt in dem Hause seiner Eltern erzogen und empfing daneben in der Sorbonne den theologischen Unterricht. Mit seinem 22. Jahre (1660) widmete er sich der Kirche und trat in die Congregation des Oratoriums ein. Allein die theologischen Studien ließen ihn unbefriedigt. Da ging ihm plötzlich der Stern auf, welcher ein neues Leben in ihm erweckte und seinem suchenden Geiste die beständige Richtung gab. Es war eine Schrift des Cartesius, der tractatus de homine, welche Malebranche zufällig in einem Buchladen fand, mit sich nahm und von dieser Lectüre so mächtig angezogen und überwältigt wurde, daß er das Buch vor Herzklopfen nicht auslesen konnte. Die Schrift des Cartesius macht die Epoche in dem Leben des Malebranche und entscheidet es für die Philosophie. (1664.)

Von jetzt an belebt und erfüllt ihn ganz und gar das Studium der Philosophie. Alle übrigen Wissenschaften, mit Ausnahme der Mathematik, giebt er auf, alle bloß gelehr-

ı Bücher kümmern ihn nicht weiter, weil er nicht mehr sein edächtniß beladen, nur noch seinen Geist erleuchten wollte. ei dieser entschiedenen Hingebung reifen die Früchte schnell. ach 10 Jahren tritt Malebranche bereits mit seinem Haupt-erke auf: über die Erforschung der Wahrheit, (de la cherche de la vérité. 1674.) Er starb im Jahre 1715.

Seine übrigen Schriften beziehen sich zum größten Theil f das Verhältniß der Philosophie zur Religion und Kir-enlehre, und sind entstanden durch die zahlreichen Angriffe r Theologen und einiger Cartesianer, unter denen sich Ar-ıud, der Lehrer von Malebranche, und Régis befinden.*

Der Mittelpunkt und das eigentliche Interesse seiner hre besteht in dem Satze, den wir bereits in der Kritik des artesianismus gefunden haben, daß die menschliche Erkennt-ß ein göttlicher Akt sei, oder wie sich Malebranche ausdrückt, ıß wir die Dinge in Gott erkennen.

Ich werde Ihnen zuerst zeigen, welche wichtige Ver-ıderung die Philosophie des Cartesius in diesem atze erfährt, denn er enthält einen großen Fortschritt der

* Das Hauptwerk führt den Titel: De la recherche de la vérité, ou l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage, qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences. Paris 1674.

Außerdem verfaßte Malebranche: Les conversations chrétiennes, 1676, eine dialogische Auseinandersetzung der Philosophie und Theologie; Traité de la nature et de la grace, Amst. 1680; Méditations chrétiennes et métaphysiques, Rouen 1683, und Entretiens sur la métaphysique et sur la réligion, Rotterd. 1688; diese letzte Schrift grenzt dicht an den Spinozismus und ist vielleicht unter dem Einflusse desselben entstanden. — Die Gesammtausgabe der Werke Malebranche erschien zu Paris 1712 in 11 Bänden.

Erkenntniß, wenn wir ihn in seiner wahren Tendenz fassen; allein diese Tendenz führt Malebranche nicht aus, denn sonst müßte er das Fundament des Cartesianismus verlassen, er müßte den Gegensatz der endlichen Substanzen aufgeben und die unendliche Substanz begreifen als die eine Substanz oder das Universum. Das thut Malebranche nicht. Er bleibt befangen in dem Gegensatze der endlichen Substanzen und läßt darum die unendliche Substanz jenseits der Welt als ein besonderes Wesen existiren; Malebranche bleibt Theologe von besonderer Färbung und seine Philosophie ist nur eine spekulative Tendenz in theologischer Ausführung, ein Licht unter dem Scheffel. Worin besteht nun diese spekulative Tendenz, wenn wir den philosophischen Kern von der theologischen Schale sondern?

Malebranche sieht deutlich ein, daß die Erkenntniß der Dinge den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt auflöst, daß in der Vorstellung eines Dinges beides vereinigt ist, das denkende Subjekt und das materielle Objekt. Also ist die Erkenntniß der Dinge über die Trennung und den Gegensatz der endlichen Substanzen hinaus, also auch frei von deren Schranke, denn die Schranke besteht nur im Gegensatze. Die Erkenntniß hat die Schranke überwunden, sie ist ein absoluter Akt und als solcher auch nur in einem absoluten Wesen möglich. Nun haben wir aber eine objektive Erkenntniß, wir stellen uns das Wesen der Dinge vor, wir erkennen: in der Ausdehnung besteht das Attribut der Materie. Also es ist klar, daß wir den absoluten Akt der Erkenntniß vollziehen, und da dieser nur einem absoluten Wesen möglich ist, so sind oder werden wir durch die Erkenntniß absolut: so müßte man consequent fortschließen und in wenigen Schritten würden wir auf diesem Wege den Mittelpunkt unserer heutigen Philosophie erreichen.



So schließt Malebranche nicht. In seinem Sinne ist der menschliche Geist ein schlechthin endliches, beschränktes Wesen, von dem er das absolute Wesen oder Gott absondert. Deßhalb kann sich Malebranche nur so ausdrücken: indem wir erkennen, absolviren wir uns nicht von unserer Schranke, das ist unmöglich, sondern wir sind im Absoluten, oder was dasselbe heißt, wir erkennen die Dinge im Absoluten: wir sehen die Dinge in Gott.

Ein Bild soll diese Anschauung verdeutlichen. Die endlichen Substanzen, die denkende und ausgedehnte, oder der Geist und die Materie, sind einander entgegengesetzt und mithin schlechthin undurchdringlich für einander. Die Materie ist dem Geiste undurchsichtig und dunkel; der Geist ist beschränkt auf die einfache Selbstgewißheit. Dieser Zustand gleicht der Finsterniß, worin wir uns nur selbst empfinden und Nichts außer uns wahrnehmen. Wir vermögen aus unserem Auge nicht das Licht zu erzeugen, welches uns die Dinge erhelle. Da erleuchtet der Sonnenstrahl unser Auge, und mit diesem erleuchteten Auge erkennen wir um uns her die farbigen Bilder. Wir sehen die Bilder im Lichte der Sonne. Uebersetzen Sie das in die Philosophie von Malebranche, so haben Sie ein treffendes Symbol für den Satz: Wir erkennen die Dinge in Gott.

Malebranche führt die Erkenntniß direkt auf das Absolute zurück, das ist eine richtige Consequenz, welche er aus den Principien des Cartesius zieht, die aber zugleich durch diese Principien getrübt wird, indem Malebranche das Absolute, wie Cartesius, noch als eine dritte Substanz oder als ein besonderes Wesen darstellt.

Indem aber Malebranche den Akt der Erkenntniß in die absolute Substanz verlegt, so gewinnt diese ein ganz anderes Ansehen, als in der Philosophie des Cartesius. In dieser

Philosophie blieb die absolute Substanz oder Gott ein leeres Jenseits, welches nur in der angeborenen Idee einen mathematischen Punkt des Geistes erfüllte, und im Uebrigen hinter den Coulissen der Welt als Deus ex machina handelte.

Die Philosophie von Malebranche behauptet: wir erkennen die Dinge in Gott oder in der absoluten Substanz. Also sind wir, die Erkennenden, in Gott. Also sind die Dinge, die erkannten, in Gott. Wir, die Erkennenden, sind die denkenden Wesen oder die Geister. Die erkannten Dinge oder die Vorstellungen der Dinge sind die Ideen. Also die absolute Substanz wird in der Philosophie des Malebranche bewohnt von den Geistern und den Ideen; es wird lebendig in der absoluten Substanz, sie ist nicht mehr die unergründliche Nacht des Jenseits, sondern sie wird licht, sie dringt in die Wirklichkeit ein und erfüllt sich mit der Gegenwart von Geistern und Ideen. Sie ist der Ort der Geister, wie sich Malebranche ausdrückt, und die Welt der Ideen. So hat jener mathematische Punkt in dem Systeme des Cartesius Peripherie gewonnen in der Philosophie von Malebranche. Das ist die wichtige Veränderung, welche der Cartesianismus durch Malebranche erfährt. Darin aber bleibt Malebranche Cartesianer, daß er von dem Dualismus der Substanzen ausgeht und den Gegensatz von Geist und Materie festhält. Folglich ist der Geist ein besonderes, endliches Wesen, und er zerfällt mithin für Malebranche in die Vielheit der verschiedenen menschlichen Individuen.

Das ist für die ganze Vorstellungsweise von Malebranche außerordentlich wichtig, und mit Recht nennt es Feuerbach eine theologische Vorstellung, daß Malebranche den Geist in der Form des empirischen Individuums faßt, denn diese Bestimmung giebt dem Geiste den Werth und die Schranke eines bloß creatürlichen Wesens.

Hieraus entspringt das Problem seiner Philosophie. Ist der Geist der Materie entgegengesetzt, ein schlechthin anderes Wesen, als diese, so kann er das Wesen der Materie nicht vorstellen, d. h. die Idee der Ausdehnung kann nicht in dem menschlichen Geiste entspringen. Ist der Geist zersplittert in die verschiedenen Individuen, oder ist der Geist ein besonderes Geschöpf, so giebt es nur verschiedene Geister und keine wesentliche Uebereinstimmung derselben. Mithin ist die allgemeine Erkenntniß, in welcher doch alle Menschen übereinkommen, nicht aus den verschiedenen Geistern, also nicht aus dem menschlichen Geiste abzuleiten.

Um diese beiden Punkte bewegt sich die Spekulation von Malebranche. Er weist zuerst in dem individuellen Geiste die Quelle des Irrthums auf und dann sucht er die allgemeine Methode der Wahrheit.

Das empirische Individuum kann mit keinem seiner Vermögen eine allgemeine Erkenntniß gewinnen, weil es nur ein besonderes Wesen ist. Es kann in keinem seiner Vermögen das Wesen der Dinge begreifen, weil es ein denkendes Wesen ist, die Dinge aber sind ausgedehnte. Alle Vermögen der Seele sind nur Modifikationen des Denkens und das Denken ist der Ausdehnung entgegengesetzt.

Also kann die Seele das Wesen der Dinge nicht vorstellen. Die Vorstellungen der Dinge sind die Ideen, und da das Wesen der Dinge in der Ausdehnung besteht, so ist die Idee der Ausdehnung die Grundidee, durch welche wir alle übrigen Dinge erkennen.

Die menschliche Seele kann daher (so schließt Malebranche) die Idee der Ausdehnung, also die Erkenntniß der Dinge oder die allgemeine Erkenntniß nicht aus sich erzeugen.

Er zeigt nun in den verschiedenen Seelenvermögen, den theoretischen und praktischen, die Quelle des Irrthums. Die theoretische Seele ist die Vorstellung, die praktische der Wille. Die Formen der Vorstellung sind die Sinne, die Einbildungskraft, der Verstand. Die Formen des Willens sind die Neigungen und die Leidenschaften. (Jedem dieser Seelenvermögen ist ein Buch der Recherche de la vérité gewidmet, und nachdem Malebranche in diesen fünf Büchern die Quellen des Irrthums dargethan hat, läßt er im sechsten die Methode der Wahrheit folgen.)

Wir vermögen die Ideen, d. h. die Vorstellungen von dem Wesen der Dinge, nicht aus uns zu erzeugen, weil unsere Vermögen nur in Modifikationen des Denkens bestehen. Also können wir die Ideen, wenn sie in uns sind, nur empfangen haben. Aber weder die Sinne, noch die Einbildungskraft sind fähig, Ideen aufzunehmen. Denn diese beiden Vermögen treffen nur den Körper: in den Sinnen werden die Gehirnfiebern von Außen berührt; in der Einbildungskraft von Innen erschüttert. Mithin ist allein der Verstand oder das reine Denken fähig, Ideen aufzunehmen.

Also die Hauptfrage, auf die sich die Philosophie von Malebranche richtet, und die in dem dritten Buche seiner R. gelöst wird, besteht darin: Wie kommen wir zu den Ideen? oder wie kommt unsere Erkenntniß zu Stande? oder wie erkennen wir die Dinge?

Malebranche widerlegt zunächst die verschiedenen Ansichten über den Ursprung der Ideen: Die Ideen können nicht von den materiellen Objekten herrühren, wie die Peripatetiker behauptet haben; denn die Bilder, welche die Körper in uns ausströmen sollen, müßten ebenfalls materiell und mithin undurchdringlich sein, dann aber könnten sie nicht

in dem Brennpunkt unseres Verstandes vereinigt werden. Die Ideen können aber auch nicht aus unserer Seele entspringen, denn die Seele kann das Wesen der Dinge nicht aus sich erzeugen.

Eben so wenig können uns die Ideen angeboren oder aus der Selbsterkenntniß geschöpft sein.

Wenn aber so auf keine Weise die Ideen aus den endlichen Substanzen abgeleitet werden können, so bleibt als fünfte Meinung nur die übrig, daß sie in der unendlichen Substanz oder in Gott sind.

Wir erkennen aber nur durch Ideen. Denn Erkennen heißt das Wesen der Dinge vorstellen, und die Vorstellungen von den Wesen der Dinge sind die Ideen. So haben wir den Gipfel in der Philosophie von Malebranche erstiegen, denn aus dem Gesagten ergiebt sich der Satz: Wir erkennen die Dinge in Gott. Gott ist also das allgemeine Denken, welches die einzelnen Geister erleuchtet, er ist das Licht der Geister, wie sich Malebranche ausdrückt.

Indem wir die Dinge erkennen, sind wir in Gott. Gott ist der Ort der Geister, wie der Raum der Ort der Körper ist. Hieraus ergeben sich die verschiedenen Arten der menschlichen Erkenntniß. Denn die Erkenntniß ist offenbar verschieden nach den Objekten, die sie begreift. Die Objekte der Erkenntniß sind aber Gott, die materiellen Dinge und die Seele.

Die materiellen Dinge erkennen wir nur, wenn wir ihr allgemeines Wesen vorstellen oder ihre Gattung. Also die materiellen Dinge können nur durch ihre Gattung oder durch Ideen erkannt werden.

Dagegen Gott ist das allgemeine Wesen, die Seele ist unser eigenes Wesen. Folglich ist weder Gott noch die Seele durch Ideen zu erkennen, sondern beide sind unmittelbar gewiß.

Diese verschiedenen Arten der Erkenntniß, wie sie Malebranche darstellt, lassen sich leicht in bildlicher Form veranschaulichen. Betrachten wir den sinnlichen Akt des Sehens. Wir sehen nur, wenn das Auge erleuchtet ist von dem Lichte der Sonne. Das Licht, welches uns die Welt erhellt, ist in unserm Auge. Also wir schauen es unmittelbar an; wir sehen nicht das Licht als einen Gegenstand, sondern wir sehen in ihm. Dagegen die körperlichen Dinge außer uns sehen wir vermittelst des Lichtes; das allgemeine Licht ist das Medium, in welchem uns die besonderen Farben erkenntlich werden. Unser eigenes Auge, das Sehorgan, sehen wir nicht als einen Gegenstand, es ist kein körperliches Ding außer uns, wir sehen es also nicht vermittelst des Lichtes; wir sehen nicht in ihm, sondern wir sehen mit ihm, d. h. wir empfinden es unmittelbar. Da wir das Sehen selbst nur empfinden können, so können wir es nur an uns selbst, nicht an Andern erkennen. Wir vermuthen also nur, daß andere Augen ebenfalls sehen.

Uebersetzen wir den Akt des Sehens in den Akt des Erkennens, so ist uns die Theorie von Malebranche vollkommen anschaulich. Das Licht des Geistes ist Gott. Die Erkenntniß Gottes ist mithin eine unmittelbare Anschauung. Die Objekte des Geistes sind die materiellen Dinge. Die Erkenntniß der Dinge ist mithin nur durch Gott möglich oder wir erkennen die Dinge in Gott. Das Wesen der Dinge ist die Ausdehnung und die besondern Körper sind nur Modi oder Einschränkungen der allgemeinen Ausdehnung. Mithin ist die Idee der Ausdehnung nöthig, um das Wesen der Körper zu erkennen, oder was dasselbe heißt, wir sehen die Körper nur durch die Idee der Ausdehnung, und diese Idee der Ausdehnung oder der Archetyp der Körper ist Gott.

Endlich was in dem Bilde unser Auge war, welches sich selbst nicht im Lichte sieht, sondern das sich unmittelbar empfindet, das ist hier unsere Seele. Wir erkennen die Seele also nicht durch Ideen, wie die Dinge, sondern durch das unmittelbare Selbstgefühl oder Bewußtsein.

Und die Seelen Anderer erkennen wir nicht, sondern wir vermuthen sie nur; eben so wie wir das Sehen fremder Augen selbst nicht sehen können.

So umfaßt also unsere Erkenntniß die drei Substanzen: Gott, die Materie und die Seelen. Wir erkennen Gott durch unmittelbare Anschauung, wie das Auge das Licht sieht; die Dinge vermittelst der Ideen, wie das Auge die Farben vermittelst des Lichtes; wir erkennen die eigene Seele nur durch das einfache Selbstgefühl, und andere Seelen nur durch Vermuthung, wie wir das eigene Sehen einfach empfinden und bei Andern nur vermuthen können.

Indem so die menschliche Seele ihre Objekte, nämlich die Ideen von Gott empfängt oder in Gott findet, so richtet sie sich auf Gott, so ist Gott das Princip ihrer Erkenntniß und ihres Willens, denn indem er das Denken erleuchtet, erleuchtet er auch alle Modifikationen des Denkens und richtet auf sich unsern Willen oder bewegt unsere Neigungen unmittelbar zum Guten. Also finden wir die Wahrheit auch nur in Gott, mit dem wir uns deßhalb auf das Innigste verbinden müssen. In der Hingebung an das Absolute besteht die Methode der Wahrheit.

Das ist in ihrem innern und übersichtlichen Zusammenhange die Philosophie von Malebranche, und Sie erkennen deutlich, wie sie das Streben hat, die drei Substanzen zu einer Substanz zu verknüpfen, aber noch viel zu abhängig ist von

der Metaphysik des Cartesius, um ihrem Streben treu bleiben und die höhere Tendenz vollenden zu können. Sie spricht zuletzt die Einheit der Substanzen nur in der Form der Frömmigkeit aus, weil es ihr nicht möglich war, sie in der Form des Begriffs zu erreichen.



## Vierzehnte Vorlesung.

ie Charakteristik von Malebranche und der Begriff des antheismus. Die Kritik von Malebranche und der Uebergang zu Spinoza.

Nachdem wir die Philosophie von Malebranche kennen lernt, werden wir jetzt in kurzen Zügen das Charakter- ld derselben entwerfen und daraus bestimmen, welche Rich- ng diese Philosophie nimmt und welchen Begriff sie sucht. ieser Begriff, welchen das nächsteSystem erreicht, wird uns n allgemeinen Charakter der Philosophie überhaupt erhellen.

Auf diesem Wege werden wir von der Charakteristik un- es Systems zu der Kritik desselben fortgehen. Denn der egriff, den Malebranche sucht, ohne ihn zu erreichen, bezeich- t unmittelbar den Widerspruch, der seinem Systeme in- hnt, und die Kritik beurtheilt und widerlegt ein System, enn sie dessen immanenten Widerspruch erkennt.

Der Hauptgedanke und das eigentliche philosophische ement in der Lehre von Malebranche war in dem Satze sgesprochen: daß wir die Dinge in Gott sehen.

Die drei Substanzen, die denkende, die ausgedehnte d die unendliche Substanz oder Geist, Materie und ott, welche in der Philosophie des Cartesius excentrische

Kreise beschreiben, oder sich nur in einem Punkte berühren, concentriren sich in der Philosophie von Malebranche. Sie werden concentrische Sphären: das Wesen der ausgedehnten Substanz wird begriffen in dem Wesen der denkenden Substanz, und diese Erkenntniß ist eingeschlossen in die absolute Substanz.

Die drei Substanzen schließen einander nicht mehr aus, wie in dem Systeme des Cartesius, sondern sie schließen einander ein. Der Geist begreift die Materie, Gott begreift die Geister in sich. Die Ideen sind in den erkennenden Geistern, und die erkennenden Geister sind in Gott. So sind in der Philosophie von Malebranche die Substanzen nicht mehr undurchdringlich für einander, sondern sie schließen sich gegenseitig auf, sie durchdringen sich, sie gehen in einander über und hören somit auf, getrennte und selbständige Wesen oder Substanzen zu sein. Im Grunde ihres Wesens bilden sie nur eine Substanz, und diese eine Substanz ist die unendliche Substanz oder Gott, denn der Gegensatz von Geist und Materie ist darin aufgehoben.

Geist und Materie sind aber die realen Substanzen, welche die wirkliche Welt einnehmen und das Universum erfüllen. Wenn daher Geist und Materie im Grunde ihres Wesens nur eine Substanz bilden, so ist die unendliche Substanz oder Gott das Universum.

Dieser große Gedanke schlummert in der Philosophie des Malebranche. Aber er schlummert auch erst darin; er ist die Tendenz, welche den eigentlichen Sinn und Geist dieser Philosophie bedeutet. Aber er ist auch nur die Tendenz, nur das Ziel, nach welchem sie hinstrebt, das sie aber nicht erreicht; sie kann dieses Ziel nicht einmal klar und deutlich vor Augen haben, weil sie fortwährend durch das trübe Medium scholastischer Vorstellungen blickt.

Aber wir müssen anerkennen, daß sich Malebranche diesem entscheidenden Gedanken genähert, daß er ihn instinktiv gewollt habe. Und danach bestimmen wir die Stellung, die ihm in der Geschichte der Philosophie gebührt. Wie Malebranche selbst zwischen seiner Tendenz und seinen Principien schwankt, so schwankt auch seine Stellung in der Geschichte der Philosophie. Wenn wir Malebranche bloß nach seinen Principien beurtheilen, so ist er Dualist wie Cartesius und Occasionalist wie Geulinx. Er hält mit Cartesius den Gegensatz von Geist und Materie fest, er läugnet deßhalb mit Geulinx den Causalnexus Beider. Allein in seiner Tendenz, wie wir sie eben dargestellt haben, strebt er entschieden hinaus über den Dualismus der Substanzen und zielt auf die eine Substanz, auf das göttliche Universum.

In seinen Principien also gehört Malebranche Cartesius und Geulinx an, in seiner Tendenz nähert er sich entschieden Spinoza. So bildet er die Mitte zwischen Cartesius und Spinoza; er strebt aus dem Cartesianismus zum Spinozismus hin, aber er verläßt nicht die Principien des ersten und deßhalb erreicht er nicht die Consequenz des andern. Das ist die eigenthümliche Ungewißheit, welche zugleich seinen geschichtlichen und philosophischen Charakter bezeichnet. Er nimmt eine bewegliche Stellung zwischen diesen Philosophen seines Zeitalters ein; nach seinen Principien entfernt er sich von Spinoza und rückt näher an Geulinx und Cartesius hinunter; nach seiner Tendenz entfernt er sich von diesen und rückt näher herauf zu Spinoza.

Wir halten uns also vorzüglich an die Tendenz seines Systems, weil wir nur in ihr die fortschreitende Richtung der Philosophie anerkennen.

Diese Tendenz leuchtet uns vollkommen ein: im Grunde

ihres Wesens sind Geist und Materie nicht unterschiedene Substanzen, sondern nur eine Substanz. Warum nur eine Substanz? Worin besteht das Wesen der Materie? In der Ausdehnung. Also die Ausdehnung ist das Wesen aller materiellen Dinge. Worin besteht das Wesen des Geistes? Im Denken. Also das Denken ist das Wesen aller Geister. Wären nun Geist und Materie, oder Denken und Ausdehnung schlechthin geschiedene und excentrische Sphären, so ließe sich offenbar die Ausdehnung nicht denken, so wäre die Idee der Ausdehnung und der Begriff der materiellen Dinge, die objektive Erkenntniß, nicht möglich. Indem ich die Ausdehnung denke, so denke ich das Wesen der materiellen Dinge, so ist offenbar das Wesen der Materie in mein Wesen eingeschlossen, und mithin bilden Geist und Materie in der Erkenntniß nur eine Substanz.

Worin besteht diese eine Substanz? Offenbar in dem Denken, welches die Ausdehnung und darin die materielle Welt begreift, also in der denkenden Weltvernunft, die zugleich das Wesen der Geister enthält, denn sie denkt, und zugleich das Wesen der Materie, denn sie begreift die Ausdehnung in sich. Also die eine Substanz, welche den Unterschied von Geist und Materie aufhebt, die unendliche Substanz oder Gott ist die denkende Weltvernunft.

Was bedeutet die denkende Weltvernunft? Indem sie zugleich das Wesen des Geistes und der Materie enthält, so ist sie offenbar die Einheit beider. Da aber Geist und Materie die wirkliche Welt oder das Universum ausmachen, so ist die Weltvernunft die Einheit des Universums, oder die Welt in dem wesentlichen Zusammenhange ihrer Theile, d. h. die Welt als ein zusammenhängendes, in sich begründetes Ganzes. Das ist die

Welt nicht, wie sie in der Vorstellung existirt, wo sie sich in eine chaotische Menge von Erscheinungen zersplittert, sondern die Welt im Begriffe. Die denkende Weltvernunft ist nichts Anderes, als dieser nothwendige Zusammenhang der Dinge, als das System der Erscheinungen, oder die mit sich einstimmige und harmonische Welt.

In diesem Sinne, wonach die Welt nicht ein Fragment, sondern ein gesetzmäßiges und in sich gegründetes Ganzes bildet, nennen wir sie das Universum, das All oder das *Πᾶν*. Und indem wir außer ihr, d. h. außer dem absoluten Zusammenhange der Dinge, nichts Anderes begreifen, weil wir hier nichts zu begreifen haben, so müssen wir behaupten, daß dieses *Πᾶν* die absolute Substanz oder Gott sei.

Man hat diesen Begriff Pantheismus genannt, und die Philosophie von Malebranche ist ihrem Geist nach auf diesen Begriff gerichtet, sie sucht ihn, obwohl sie nicht klar und sicher genug ist, um ihn zu erreichen. —

Ich habe Ihnen bereits bei Cartesius dargethan und zwar bei Gelegenheit des ontologischen Argumentes, daß die Immanenz Gottes in der Welt der regierende Gedanke der neueren Philosophie sei. Ich habe damals unter der Immanenz Gottes nichts Anderes verstanden, als was ich so eben Pantheismus genannt habe. Man macht sich von dieser verrufenen Ansicht gewöhnlich eine so abenteuerliche und begriffslose Vorstellung, daß ich einen Augenblick inne halten und näher auf die Bedeutung des Pantheismus eingehen muß.

Gott ist in der Welt — so wird gemeiniglich die Formel des Pantheismus ausgesprochen. Das ist offenbar ein sehr unklarer Ausdruck, denn unter Gott stellt man sich gewöhnlich ein besonderes Wesen vor, aber mit einem besonderen Wesen kann der Verstand schlechthin die Allgegenwart nicht

vereinigen. Ein besonderes Wesen lebt auch an einem besonderen Orte und seine Allgegenwart ist nicht ohne Magie zu denken. Sie ist ein Wunder. Wir entfernen also von Gott die Vorstellung eines besonderen Wesens, und um das allgemeine Wesen zu bezeichnen, sagen wir das Absolute. Das Absolute ist der Welt immanent, d. h. nichts Anderes, als die Welt ist in sich absolut. Also sie ist nicht abhängig von einem Wesen außer ihr, sondern sie ist in sich selbst gegründet und entwickelt sich aus eigenem Vermögen. Mithin muß die Welt aus sich selbst erklärt werden und der Zusammenhang ihrer Erscheinungen oder die Ordnungen der Natur und der Menschenwelt sind nicht zufällig, weil sie nicht von Außen herein angeordnet sind, sondern sie sind nothwendig, weil sie von Innen heraus gebildet worden sind, oder weil sie ihren Grund in sich selbst haben. Diese Welt, die sich aus ihrem eigenen Vermögen entwickelt und diese Entwicklungen aus ihrer eigenen Vernunft begreift, ist die absolute oder die göttliche Welt. Das ist der einfache und deutliche Inhalt des Pantheismus.

Ich muß verneinen, daß der Pantheismus bloß eine Ansicht der Philosophie sei, er ist die nothwendige und durch den Begriff gerechtfertigte Weltbetrachtung. Die Welt vernünftig betrachten, heißt doch wohl, die Vernunft in der Welt betrachten, und wenn man die Vernunft in der Welt findet, so weiß ich nicht, was man noch außerdem sucht. Wenn man die Vernunft nicht in ihr findet, so begreift man die Welt nicht und dann ist man freilich genöthigt, die Welt als eine Creatur und die Creatur als ein Mirakel zu nehmen.

Die vernünftige Weltbetrachtung zielt auf die vernünftige Welt. Die vernünftige Welt ist der nothwendige Zusammenhang oder das System ihrer Erscheinungen, sie ist die Weltordnung, und diese allein will die

ilosophie darstellen. — Die Welt begreifen, heißt nichts
deres, als den absoluten Zusammenhang ihrer Er-
einungen begreifen, d. h. die Welt als ein in sich
ründetes Ganzes oder als absolute Welt betrachten.
thin liegt einfach in dem Begriffe der Philosophie, weil sie
vernünftige Weltbetrachtung ist, auch die Tendenz auf die
rnünftige Welt, d. h. auf die Welt, die sich nach ih-
eigenen Gesetzen ordnet; die sich selbst regiert und
ht von fremden Zügeln gelenkt wird. Diese mündige Welt
der Inhalt des Pantheismus. Darum ist der Pan-
ismus auch kein besonderes Philosophem, nicht etwa
System neben andern, sondern er ist die Philosophie
bst. So weit die Begriffe reichen, reicht auch der imma-
nte Zusammenhang der Dinge, so weit reicht also auch die
eltordnung, so weit erstreckt sich auch der Pantheis-
us. Mithin ist jede Philosophie, wenn sie sich selbst treu
ibt, nothwendig Pantheismus. Eine Philosophie, welche
hört zu begreifen, hört auf, Philosophie zu sein; und eine
ilosophie, welche damit anfängt, nicht begreifen zu wollen,
o die menschliche Vernunft verläugnet und die autonome
elt in eine begrifflose Creatur verwandelt, wollen wir gar
ht bemerken; wir rechnen eine solche Philosophie dahin,
hin sie nach ihrer eigenen Vorstellung gehört: unter die
nunftlosen Geschöpfe.

Der Pantheismus, der sich in der Philosophie von
alebranche unter der Form theologischer Vorstellungen her-
rhebt und noch nicht deutlich an's Tageslicht tritt, ist nur
e spezifische Form des Pantheismus, und zwar eine
igenaue und unvollendete Form. Wir haben uns deß-
lb den Pantheismus überhaupt klar gemacht, wir haben
s Genus desselben bestimmt und die ungereimten Vorstellun-

gen entfernt, welche unverständige Gegner von allen Seiten auf diese Weltanschauung gehäuft haben.

Aus dem deutlichen Begriffe des Pantheismus ergab sich seine Bedeutung in der Philosophie. Philosophie und Pantheismus sind identisch. Jede echte Philosophie ist ein Weltsystem. Jedes Weltsystem ist die aus sich selbst begriffene Weltordnung, d. h. die in sich selbst gegründete Welt: das ist Pantheismus. Alle echten Philosophen sind Pantheisten gewesen, die größten Philosophen waren zugleich die größten Pantheisten und die vollkommene Philosophie wird vollkommener Pantheismus sein.

Daraus folgt von selbst, daß sich der Pantheismus mit der Philosophie entwickelt, daß er von niederen Stufen zu höheren emporsteigt und deßhalb nicht angesehen werden darf als eine besondere Entwicklungsstufe der Philosophie. Wir schränken daher den Pantheismus nicht etwa auf den Begriff der Substanz ein, und wenn in diesem Begriffe klassische Beispiele des Pantheismus statuirt werden — im Alterthum durch Parmenides, in der neuen Zeit durch Spinoza — so erinnern wir schon im Voraus, daß diese klassischen Beispiele des Pantheismus weder die einzigen, noch die höchsten sind.

Darum liegt uns daran, diese Weltanschauung, welche den Philosophen eigenthümlich ist, aus ihren trüben und unwahren Vorstellungen zu befreien, in welche sie eingehüllt worden ist, sei es aus Unverstand, sei es aus unlauterer Absicht.

Das bedeutungsvolle πᾶν in dem Worte Pantheismus übersetzen wir nicht durch „Jedes.“ Der Pantheismus bedeutet daher nicht: jedes Ding oder jedes Individuum ist Gott oder ist absolut. Eine solche unsinnige Vorstellung

ist gerade das Gegentheil des Pantheismus. Aber man hat sehr oft den Pantheismus in dieser unglaublichen Weise verstanden und darin ein erwünschtes Mittel gefunden, ihn zugleich lächerlich und verdächtig zu machen. Wir entfernen also ein für alle Mal diese abenteuerliche und unmögliche Vorstellung.

Das πᾶν übersetzen wir auch nicht durch „Alles." Denn **Alles** bedeutet die Summe der Dinge, den äußerlichen Inbegriff aller Erscheinungen. Das ist eine chaotische oder schlechte Unendlichkeit, das ἄπειρον der Addition, das seit Pythagoras das Ansehen der Philosophie eingebüßt hat und dem wir zuletzt den Werth des Absoluten beilegen. Der Pantheismus bedeutet also nicht: Alles zusammengenommen ist Gott, denn diese äußerliche und summarische Verknüpfung der Dinge ist eine rohe und begrifflose Vorstellung, eine Confusion, welche nicht dem Pantheismus, sondern denen zur Last fällt, die sie ihm Schuld geben.

Vielmehr wir übersetzen das πᾶν in Pantheismus durch „das Ganze." Unter dem Ganzen verstehen wir aber den innern Zusammenhang und die Harmonie der Theile, die natürliche und sittliche Weltordnung, welche die Individuen in sich begreift und regelt, wie der Organismus seine Glieder.

Nicht in einem abgerissenen Theile des Körpers erscheint uns die Seele, auch nicht in allen Theilen, wenn wir sie nur äußerlich zusammensetzen, sondern in dem ganzen, lebendig-gegliederten Körper. Nicht in einem Torso seiner Statue erscheint uns Apollo der Gott, auch nicht in allen Fragmenten, wenn wir sie äußerlich an einander reihen, sondern in dem ganzen, harmonisch-entwickelten Kunstwerk.

Wenn nun die Philosophie die vernünftige und sittliche Weltordnung als das Absolute begreift, so wird man doch nicht sagen können, daß sie das Ganze auflöse, daß sie das Kunstwerk in Stücke schlage, daß sie die Harmonie der Weltordnung in die Anarchie oder in das Chaos der Theile zersplittere, so huldigt sie gewiß am wenigsten der Libertinage und der Willkür, so will sie niemals, daß die Willkür des Individuums zur Herrschaft komme und der Kampf der Geister in einen Kampf der Fäuste verwandelt werde, sondern sie will, daß jedes Individuum in freier Hingebung dem sittlichen Ganzen diene. Ihr Streben also ist, die Weltvernunft zu begreifen und diese begriffene Vernunft zu dem Gesetze des menschlichen Daseins zu machen. Das ist der Sinn des Pantheismus, und so ist der wohlverstandene Pantheismus nicht bloß ein großer, erhabener Begriff, sondern auch eine große, sittliche Aufgabe, die sich nicht in einem einzelnen Menschenleben, sondern in dem Proceß der Geschichte erfüllt und die das ernste Gewicht energischer Charaktere erfordert.

Diese Weltanschauung ist nicht bloß den Philosophen eigenthümlich, sondern eben so sehr den Dichtern, wenn sie nämlich in Wahrheit Dichter sind. Man frage Goethe, wo ist die Gottheit? und er wird antworten:

Wölbt sich der Himmel nicht da droben,
Liegt die Erde nicht hier unten fest,
Und steigen freundlich blickend
Ewige Sterne nicht herauf?

Er wird mit den Ordnungen der Natur antworten.

Man frage Schiller, wo ist die Gottheit? so wird er sagen:

Flüchte aus der Sinne Schranken
In die Freiheit der Gedanken

Und die Furchterscheinung ist entfloh'n
Und der ew'ge Abgrund wird sich füllen;
Nimm die Gottheit auf in deinen Willen;
Und sie steigt von ihrem Wolkenthron.

: wird mit dem Geiste des Menschen antworten.

Wenn aber dies der Sinn des Pantheismus ist, wenn diesem Sinne seit dem ersten Philosophen und dem ersten ichter der Pantheismus gestrebt hat, so sollen die Ankläger weigen, oder wenn sie bei ihrer Anklage beharren, so llen wir wenigstens das Recht des Sokrates üben und dem ntheismus seine Strafe bestimmen: „wir versprechen m den Ehrenplatz im Prytaneum."

Kehren wir zu Malebranche zurück. Der Pantheismus ner Philosophie besteht darin, daß er die Substanzen iden-ficirt in der einen, unendlichen Substanz oder Gott, d daß er diese Einheit der Substanzen als die allge-eine Weltvernunft faßt. Die allgemeine Vernunft er die Weltvernunft ist das Wesen des Geistes und zu-eich das Wesen der Materie, mithin ist sie der Inbegriff s Universums, sie ist das System der Dinge, das all-emeine Wesen, welches den nothwendigen Zusammenhang ler übrigen Wesen enthält. Diese allgemeine Vernunft t also kein besonderes Wesen, also keine Creatur, sondern iott.

Das sind die hellsten Gedanken in der Philosophie on Malebranche; in diesen Gedanken rückt die Tendenz die-s Philosophen am meisten vor in die Nähe Spinoza's, strebt Ralebranche am weitesten hinaus über Cartesius.

Wenn Malebranche sagt: „die Substanz Gottes ist das Licht ober die allgemeine Vernunft (raison universelle) der Geister," so hat man den Sinn dieses Satzes mit Recht so gedeutet: „Gott ist die Vernunft oder der Geist in uns —

oder was dasselbe heißt — die Vernunft, der Geist in uns ist Gott."

Und Malebranche sieht deutlich ein, daß diese allgemeine Vernunft kein besonderes Wesen und mithin keine Creatur sein könne, denn alle Creaturen sind besondere Wesen. Also ist sie nicht geschaffen, sondern sie ist schlechthin unabhängig und nothwendig, sie ist das Absolute oder Gott.

So weit entwickelt die Lehre von Malebranche ihren spekulativen Kern, und in diesem Sinne müssen wir den Geist seiner Philosophie verstehen, wenn wir ihn seiner theologischen Hülle entkleiden. Allein diese Hülle ist für die Philosophie von Malebranche nicht bloß eine Maske, sondern sie ist die Charaktermaske derselben, sie inficirt diese Philosophie viel zu sehr, als daß sie sich gleichgiltig abwerfen ließe. Malebranche steckt viel zu tief in den Principien der Cartesianischen Philosophie, um consequent seinen Pantheismus ausbilden zu können. Seine Philosophie gravitirt nach der einen Substanz, aber von dem Dualismus der Substanzen in ihrer Geburt angesteckt, sinkt sie immer wieder zurück in diesen Dualismus und ist nicht stark genug, ihn zu überwinden.

Daraus folgt aber von selbst, daß diese Philosophie nothwendig befangen bleibt in dem Widerspruche ihrer Tendenz und ihrer Principien. In ihren Principien anerkennt sie den Gegensatz der Substanzen, folglich muß sie die absolute Substanz von den andern Substanzen unterscheiden; sie muß also Gott als ein unterschiedenes, d. h. als ein besonderes Wesen fassen. Das ist die Vorstellung von Gott, welche wir als das charakteristische Element der gewöhnlichen Dogmatik bezeichnen.

In ihrer Tendenz will diese Philosophie den Gegensatz der Substanzen auflösen in der absoluten Substanz, Malebranche geht wirklich so weit, die absolute Substanz

als das Wesen von Geist und Materie, d. h. als allgemeine Vernunft und diese allgemeine Vernunft auch in der entsprechenden Form als das allgemeine Wesen zu begreifen.

Das ist der offene Widerspruch zwischen der Tendenz und den Principien seiner Philosophie. In den Principien existirt Gott als besondere Substanz, in der Tendenz als schlechthin allgemeine. Ist Gott als besonderes Wesen jenseits der Welt vorgestellt, so ist er der Schöpfer der Welt, so sind Geist und Materie Geschöpfe, so sind diese Geschöpfe schlechthin abhängig und empfangen als passive Wesen ihre Kräfte von Gott: der Geist die Erkenntniß, die Materie die Bewegung. In dieser Weise trübt sich die Philosophie von Malebranche, wenn sie die Richtung ihrer Quelle beibehält.

Dagegen ist Gott das schlechthin allgemeine Wesen, die Substanz von Geist und Materie, die universelle Vernunft, so überzeugt sich Malebranche selbst, daß diese allgemeine Vernunft kein Geschöpf sein könne, daß mithin das Wesen von Geist und Materie nicht geschaffen, sondern ursprünglich und unabhängig ist. Wo aber keine Geschöpfe mehr sind, da giebt es auch keinen Schöpfer. In dieser Weise erhellt sich die Philosophie von Malebranche, wenn sie ihrer Quelle untreu wird und die Richtung auf die eine Substanz einschlägt.

Darin ist zugleich die Kritik dieser Philosophie ausgesprochen. Sie ist in ihrer Tendenz der Widerspruch gegen ihre Principien. Sie beruht auf dem Gegensatze der Substanzen, aber sie sucht diesen Gegensatz aufzuheben in der einen Substanz. So ist sie in ihren Principien dualistisch, in ihrer Tendenz gravitirt sie nach dem Pantheismus.

Malebranche macht gegen Cartesius den wesentlichen Fortschritt, daß er die *unendliche Substanz*, welche von Cartesius schlechthin jenseits der endlichen Substanzen als der *Schöpfer von Geist und Materie* vorgestellt wurde, in die *Wirklichkeit* einführt. Die unendliche Substanz dringt in der Philosophie von Malebranche *vor*, sie verläßt den Hintergrund, in dem sie bei Cartesius schwebte, und bemeistert sich der *realen Substanzen*; der himmelblaue Vorhang, der sie uns verhüllte, fällt, und die absolute Substanz wird der *ideale Raum*, in dem sich Geist und Materie gegenseitig aufschließen und erleuchten, die Materie, indem sie sich erkennen läßt, der Geist, indem er sie zu erkennen vermag.

Die absolute Substanz ist somit eingerückt in *das Centrum der Geisterwelt*, sie ist die *allgemeine Vernunft*, in welcher alle Geister das Wesen der Dinge erkennen, weil diese allgemeine Vernunft das Wesen der Dinge oder die Ideen in sich begreift. Die absolute Substanz oder Gott wäre demnach die *Weltvernunft*, d. h. das *allgemeine Denken*, welches die *Geister*; die *allgemeine Ausdehnung*, welche die *Körper* in sich begreift.

Allein weder nach der einen, noch nach der andern Seite zieht Malebranche vollständig dieses folgerichtige Resultat.

Wenn nämlich Geist und Materie in der absoluten Substanz begriffen worden, so müssen sie aufhören, *besondere Substanzen* zu sein, sie müssen Verzicht leisten auf ihre *aparte Selbständigkeit*. Allein weder die Geister noch die Körper legen in dieser Philosophie ihre *Substantialität* vollkommen ab, sie können sich die süße Gewohnheit eines eigenen Daseins noch nicht abgewöhnen: die Geister führen noch eine *besondere Existenz* außerhalb ihres allgemeinen Wesens, sie sind noch spröde Atome, die nicht vollkommen er-

weicht und durchleuchtet sind von dem Lichte des Absoluten. Die Seele erkennt sich durch unmittelbares Bewußtsein, also sie wird durch sich selbst (per se) begriffen, mithin ist sie noch Substanz. Die andere Seite des Universums, die Körperwelt, ist ebenfalls ihrer Substantialität nicht vollkommen entkleidet. Sie ist zwar eingeschlossen in die absolute Substanz; das Wesen der Körperwelt, die Ausdehnung, ist begriffen in der allgemeinen Vernunft, denn die Idee der Ausdehnung ist in Gott.

Allein ist Gott nur die Idee der Ausdehnung, oder die wirkliche, räumliche Ausdehnung selbst? Ist Gott nur ideale Ausdehnung oder auch zugleich die reale? Ist er nur der ideale Archetyp der Körper, oder auch deren inwohnender, realer Grund? Es ist offenbar, wenn Gott nur die intelligible oder gedachte Ausdehnung ist, so ist die reale Ausdehnung von ihm unterschieden; so ist also die wirkliche Körperwelt außerhalb der absoluten Substanz und mithin hat sie noch eine Existenz für sich selbst oder sie ist eine besondere Substanz. Dagegen ist Gott die reale Ausdehnung selbst, so ist er das immanente Wesen der Körper, so sind die Körper, indem sie Modi der Ausdehnung sind, zugleich Modi des Absoluten.

Malebranche schwankt in dieser wichtigen Bestimmung; nach seinem Principe muß er Gott und die Materie als besondere Substanzen unterscheiden; und er kann daher Gott nur als intelligible Ausdehnung betrachten; nach seiner Tendenz begreift er Gott als das Wesen der Materie und nimmt ihn daher als die allgemeine reale Ausdehnung. Es ist bemerkenswerth, wie diese Tendenz in den spätern Schriften von Malebranche die Vorhand gewinnt und dem Pantheismus Luft macht. Während in der Recherche Gott nur als intelligible Ausdehnung gefaßt wird, erklären die späteren

entretiens sur la métaphysique et sur la réligion: „Gott sei die reale Ausdehnung. Denn die Ausdehnung ist eine Realität und in dem Unendlichen sind alle Realitäten. Folglich ist Gott ebenfalls ausgedehnt, wie die Körper, nur nicht wie die einzelnen Körper, er ist nicht in Schranken eingeschlossen, d. h. Gott ist die allgemeine Ausdehnung."

Indessen Malebranche schwankt, und das schwankende Resultat seiner Philosophie geht dahin: die Substantialität oder Selbständigkeit soll aufgehoben sein in der absoluten Substanz, aber sie ist nicht wirklich, wenigstens nicht vollkommen darin aufgehoben. Die absolute Substanz soll nur die eine und einzige Substanz sein, aber in Wahrheit kommen immer wieder die vielen Substanzen zum Vorschein. Gott ist als intelligible Ausdehnung von der realen Ausdehnung oder von der realen Körperwelt unterschieden; er ist als allgemeines Denken von den besonderen Geistern verschieden; er ist nur „der Ort der Geister," nicht deren wahre Substanz.

Wie können wir dieses schwankende Resultat fixiren?

Entweder wir werden Ernst machen müssen mit der einen Substanz, dann müssen wir die besonderen Substanzen vernichten und das Resultat dahin bestimmen: Es giebt nur eine Substanz, und diese eine Substanz ist das absolute Universum. Sie ist das allgemeine Denken und die allgemeine Ausdehnung. Die Geister sind nur Modi des allgemeinen Denkens, die Körper sind nur Modi der allgemeinen Ausdehnung. Also die Geisterwelt und die Körperwelt sind nicht Substanzen, sondern nur Modi der einen ewigen Substanz. Das wäre das klare Resultat der Philosophie Malebranche's, wenn wir ihrer Tendenz folgen. Oder wir müssen diese Tendenz aufgeben und in

die Principien der Cartesianischen Philosophie zurücksinken. Aber dann werden wir diese Principien prüfen, denn wir können uns nicht mehr ohne Weiteres dabei beruhigen. *Wir unternehmen also die Kritik der Principien* oder wiederholen vielmehr kurz, was wir darüber bereits ausgemacht haben.

*Geist* und *Materie* sind *entgegengesetzte Substanzen*. Die eine ist *denkend*, die andere *ausgedehnt*. Darin also stimmen Geist und Materie überein, daß beide *Substanzen* sind, sie sind nur in ihren Attributen einander entgegengesetzt. Sie sind *identisch* in dem *Begriffe der Substanz*; sie sind entgegengesetzt nur in ihren Attributen oder allgemeinen Eigenschaften.

Die *Substanz* ist mithin das allgemeine Wesen von Geist und Materie. Cartesius stellt dieses allgemeine Wesen beiden als eine *dritte Substanz* gegenüber, und nennt diese *unendliche Substanz* oder *Gott*.

Damit sind wir in einem Neste von Widersprüchen. Die *Substanz* soll sein das *schlechthin selbständige Wesen* oder das *allgemeine*. Ist der *Gott* des Cartesius *Substanz*? Er ist von den endlichen Substanzen unterschieden; also ist er ein unterschiedenes und somit *besonderes Wesen*. Folglich ist er *nicht Substanz*. — Sind *Geist* und *Materie* des Cartesius *Substanzen*? Sie sind von Gott abhängig, sie sind die Geschöpfe Gottes, folglich sind sie *nicht selbständige Wesen*, also *nicht Substanzen*. Cartesius erkennt das selbst an; denn in Bezug auf Gott gelten ihm Geist und Materie nicht als Substanzen. — Aber sind sie es in ihrer *gegenseitigen Beziehung*? Sie schließen einander aus, sie existiren also nur die *eine* im *Gegensatze* zur *andern*, mithin sind sie *nicht die eine ohne die andere zu denken*, die Existenz der einen ist somit bedingt

durch die Existenz der andern, d. h. sie sind bedingte Wesen, also nicht Substanzen. —

Die Principien des Cartesianismus lösen sich auf. Der Begriff der Substanz widerlegt die Substanz des Cartesius. Sie soll sein das allgemeine, unbedingte, selbständige Wesen. Der Gott des Cartesius ist nicht ein allgemeines Wesen, sondern ein besonderes; die endlichen Substanzen des Cartesius sind nicht selbständige Wesen, denn sie sind geschaffen; die denkenden und ausgedehnten Wesen sind nicht unbedingt, denn sie bedingen sich gegenseitig, weil sie einander ausschließen.

Halten wir den Begriff der Substanz fest, so folgt mit evidenter Consequenz: es giebt nur eine Substanz, diese eine Substanz ist das Wesen der Dinge; also Denken und Ausdehnung sind die Attribute dieser einen Substanz; die denkenden und ausgedehnten Wesen, d. h. die Geister und Körper sind die Modi der einen ewigen Substanz.

Zu diesem weltumfassenden Gedanken führt uns die Tendenz des Malebranche und die Principien des Cartesius.

In diesem Begriffe hellt sich die Welt auf und der Pantheismus vollendet sich, der dem Cartesius in einer dunkeln Vorstellung, Geulinx in einem Wunder, Malebranche in einer tiefsinnigen aber schwankenden Tendenz vorgeschwebt hatte.

Um diesen ewigen Gedanken deutlich und klar auszusprechen, braucht und ergreift die Philosophie ein Individuum, welches die vollkommene Kraft des Denkens verbindet mit der vollkommenen Freiheit desselben, welches mit dem Kopfe des Philosophen den Charakter dieses Kopfes vereinigt, dessen Denken nur auf die Wahr-

heit, dessen Leben nur auf das Denken gerichtet ist. Die Philosophie will ein Meisterstück machen; sie muß alle ihre Kräfte vereinigen, damit es gelingt; sie muß einen Philosophen haben, der das Denken zu seiner Religion macht, damit er die Philosophie selbst verkörpere. Denn das Meisterstück der Philosophie besteht nicht bloß in dem Philosophen, sondern zugleich in dem Menschen. In diesem seltenen Augenblicke will die Philosophie einen absoluten Triumph feiern, sie will nicht bloß gelehrt und begriffen, sie will zugleich gelebt und persönlich dargestellt werden.

Da findet sie jenen einzigen Menschen, den Juden von Amsterdam, der den Bruch mit der Satzung und dem Vorurtheile nicht bloß denkt, wie Cartesius, sondern erlebt und aus einem entschiedenen Renegaten seines Glaubens ein Gläubiger der Philosophie wird. Ein vollkommener Philosoph, denn die Philosophie ist sein Leben; ein Mensch, der als ein großes Muster vor uns steht, denn er lebt mit reiner Seele für den reinsten Zweck, den es giebt, für die Erkenntniß. Er vermag, was nur die Wenigsten können, sich selbst zu regieren, und sein Gemüth lebt mit seinem Kopfe, es handelt aus innerem Triebe unter der klaren Gesetzgebung des Gedankens. Dieser Mensch ist mehr als ein Philosoph: er ist ein Virtuose der Philosophie.

In Benedictus Spinoza erhebt die Philosophie ihr Medusenhaupt, vor dessen bloßem Anblick das beschränkte Zeitalter versteinerte und dessen starre und einsame Größe alle Waffen zu Schanden werden ließ, welche das Vorurtheil gegen sie aufhob.

Ruhig und erhaben steht der einsame Weltweise vor uns da: — ruhig in der Betrachtung der Substanz und erhaben über das unklare und gedankenlose Bewußtsein seiner Zeit, die ihn verstieß, weil sie ihn nicht faßte.

Ein Jahrhundert ist über dem Grabe Spinoza's hinweggegangen, bis die Aufklärung und der humane Genius des vorigen Jahrhunderts die wahlverwandten Geister erweckte, die diese Sphinx zu errathen wußten. Als das vorige Jahrhundert in Wissenschaft, Kunst und Religion die herkömmlichen Muster abstreifte und überall die originale Wahrheit erst mit kritischem Geiste anerkannte und dann mit genialer Kraft darstellte, da wurde auch Spinoza wieder entdeckt, und seitdem haben sich alle fortschreitenden Geister in Kunst, Religion und Wissenschaft an Spinoza genährt.

Dem größten kritischen Geiste des vorigen Jahrhunderts — Lessing, der überall die echte Wahrheit gegen die herkömmlichen Muster richtete, gebührt der Ruhm, neben Shakespeare und dem Wolfenbüttler Fragmentisten auch, wie er sich selbst bitter, aber gerecht ausdrückt, den todten Hund Spinoza wieder belebt zu haben. —

Der größte Dichter seiner und aller Zeiten, Goethe, ruhte aus von den Gemüthsbewegungen seines Dichterlebens in der Philosophie Spinoza's und kühlte die heiße Stirn in der Friedensluft, womit ihn stets von Neuem der Spinozismus anwehte.

Endlich, damit wir die Religion mit dem Spinozismus verbinden, so erinnern wir an den Reformator der neueren Theologie, Schleiermacher, der in seinen Reden über Religion das große befreiende Wort aussprach, die Religion sei kein Dogma, sie sei Gefühl, Gefühl des Unendlichen, Hingebung an das Universum, der Pantheismus des Herzens. Da überwältigt ihn der Gedanke an Spinoza und er ruft ekstatisch aus: „Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein An-

fang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte Er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch Er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war Er und voll heiligen Geistes; und darum steht Er auch da allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht."





## Zweite Abtheilung.

# Benedictus Spinoza.



# Fünfzehnte Vorlesung.

## Benedictus Spinoza.

1) Der geschichtliche Charakter Spinozas. 2) Das Leben. 3) Die Werke.

Der Gang der Philosophie hat uns bis an die Schwelle des Spinozismus geführt und wir treffen hier das einfache und nothwendige Ziel, welches fortschreitend die Systeme von Cartesius, Geulinx, Malebranche erstrebt haben. Denn die Aufgabe, welche die gesammte neuere Philosophie bewegt, nämlich das Wesen der Dinge durch eigene Erkenntniß zu bestimmen, wird zum ersten Male von Spinoza in dem Geiste gelöst, in dem sie Cartesius gefaßt hatte, und darum scheint uns, daß in dem Genie dieses Denkers der philosophirende Geist des Weltalters seinen reinsten Ausdruck gefunden habe. Jene Anlagen nämlich, die wir in dem neugeborenen Geiste der Philosophie entdeckten, finden sich in Spinoza zu Charakterzügen entwickelt, die auf eine einzige Weise die Erscheinung des Mannes geschichtlich hervorheben, und in seltener Uebereinstimmung alle Aeußerungen seines Lebens durchdringen. Aber man wird diese Charakterzüge kaum würdigen und das Werk Spinozas weder wortgetreu verstehen noch bei seiner fragmentarischen Verfassung geistig ergänzen können, wenn man nicht mit klarer Bestimmtheit das Wesen der neuern Philosophie einsieht. Und worin bestehen die Merkmale dieser Philosophie, die in Spinoza ihr sprechendes Ebenbild findet? Diese Merkmale,

wenn sie richtig bestimmt sind, werden uns gleichsam die Himmelsgegend der Begriffe bezeichnen, wo der Spinozismus liegt, und das Princip der neuern Philosophie, wenn wir es treffen, bildet das beste Programm für die Darstellung jenes Systems. Wir müssen die Verfassung der neuern Philosophie in ihrer Originalität und Eigenthümlichkeit auffassen, worin sie von der Vergangenheit nicht weniger verschieden ist, als von dem gegenwärtigen Zeitalter. Denn es giebt Viele, welche diesen Unterschied von der einen oder andern Seite übersehen, indem Einige die Philosophie seit Cartesius für eine Wiederholung des Alterthums, Andere die Philosophie seit Kant namentlich in ihren jüngsten Systemen für einen fortgesetzten oder wiederaufgenommenen Spinozismus erklären. Beide lassen sich durch äußere Aehnlichkeiten täuschen und vergessen den eigenthümlichen Charakter über einer leichten und nichtssagenden Analogie; jene haben das Wesen der dogmatischen, diese das der kritischen Philosophie nicht klar genug begriffen. Ich werde daher versuchen, im Hinblick auf Spinoza die geschichtliche Eigenthümlichkeit des Dogmatismus zu bestimmen, indem ich die Punkte angebe, worin sich derselbe von der antiken, scholastischen, kritischen Philosophie unterscheidet.

## I. Der geschichtliche Charakter Spinozas.

Es soll die Erkenntniß der Dinge durch das menschliche Bewußtsein oder die Wahrheit durch das eigene Denken vollzogen werden: mit dieser Forderung erheben sich die ersten Systeme oder vielmehr Versuche der wiedergeborenen Wissenschaft in Cartesius und Baco. Diese Erklärung genügt, um den nächsten und ausschließenden Charakter der neuern Philosophie zu bestimmen. Sie bildet ihre Begriffe nicht mehr unter der bewegungslosen Voraussetzung einer geistigen Autorität, sondern sie schöpft dieselben allein aus der Wirklichkeit, darum ist sie nicht mehr scholastisch.

Aber was ist im Grunde das Wesen der Dinge, das unter

dem Namen Substanz das durchgängige Problem der neuern Philosophie bildet? Man wird im genauen Einverständniß mit deren Zeugen antworten: Dieses Wesen ist nicht irgend eine Einbildung, die ich mir mache oder machen lasse, also kein eingebildetes, sondern das wirkliche Wesen oder die Welt und deren Gesetze, die nicht durch mich, sondern durch welche ich bestehe. Was ist diese Welt? Offenbar die Einheit oder der Zusammenhang aller Dinge und zwar näher bestimmt derjenige Zusammenhang, in welchem der Mensch mit den übrigen Dingen übereinstimmt, nicht für sich selbst eine eigene Welt bildet, und noch weniger eine solche aus sich erzeugt. Aber diese Ordnung der Dinge, welche den Menschen gesetzmäßig bestimmt und seiner eigenthümlichen Schöpferkraft keinen Raum läßt, ist der Naturzusammenhang; jene Wirklichkeit, die im Geiste der neuern Philosophie das Wesen der Dinge bildet, ist die Natur, der Kosmos, in welchem der Mensch nicht Schöpfer ist, sondern nur Geschöpf. Dieser Begriff des Kosmos, den das Bewußtsein der neuen Zeit schon in seinem Ursprunge gewinnt und während seiner ganzen Entwickelung bis zur Kantischen Epoche festhält, entscheidet den Gegensatz gegen die Scholastik und erzeugt in dem neuen philosophischen Weltalter jenen naturalistischen Geist, der sich dem theologischen widersetzt oder gleichgültig davon abwendet.

Aus diesem Grunde läßt sich allerdings die Philosophie seit Cartesius in ihrer Weise als Renaissance der Antike betrachten, denn sie theilt mit dem Bewußtsein des Alterthums die kosmische Anschauung, den naturalistischen Geist und in Folge dessen die Unfähigkeit, im menschlichen Wesen die Universalität des Selbstbewußtseins und die Schöpferkraft des Geistes zu begreifen. Allein wichtiger als diese Uebereinstimmung der beiden philosophischen Weltalter ist deren Unterschied, weil durch diesen allein der eigenthümliche Charakter des letzteren erklärt werden kann. Ich finde nämlich, daß jener Welt- und Naturbegriff, welchen die Philosophie

seit Cartesius zu ihrem Problem nimmt, in einem ganz anderen Geiste aufgefaßt ist, als der antike, und wenn ich diese Differenz in ihre letzten Gründe verfolge, so sind es im Hintergrunde des philosophirenden Geistes die religiösen Weltanschauungen, welche jenen bedingen, die Richtung seiner Begriffe unwillkürlich leiten, und der bestimmten Fassung seiner Probleme zu Grunde liegen.

Die Religion des griechischen Alterthums verehrte die menschgewordene Natur und die Philosophie gehorchte darin dem Genius der Religion, daß sie den Begriff der Natur in diesem Geiste suchte und ausbildete. Die schöne Humanität, die ideale Natur und deren gesetzmäßige Entwickelung waren in den classischen Philosophen Griechenlands, in Sokrates, Plato und Aristoteles die bewußten Probleme. Die Natur wurde von den griechischen Philosophen anthropomorphisch gedacht: der Mensch galt als eine Idee der Natur oder als ein Zweck, der in der ursprünglichen Verfassung derselben angelegt ist; die Natur galt als der dämonische Künstler, der diesen Zweck ausführt und die Idee des Menschen verwirklicht. Es ist dem griechischen Geiste nie eingefallen, das Wesen der Natur von allen menschlichen Eigenschaften, von allen geistigen Bestimmungen zu entblößen, weil es ihm nie einfallen konnte, den Geist naturlos oder als reines Selbstbewußtsein zu denken. Es gab für ihn keine geistlose Natur, weil es keinen naturlosen Geist gab. Der Geist war nicht blos denkende Substanz, sondern zugleich gestaltendes Vermögen und formirendes Denken; die Natur war nicht blos ausgedehnte Materie, sondern zugleich typische Kraft und organisirende Thätigkeit.

Das Gegentheil davon ist der Naturbegriff in der neuern Philosophie. Damit sich die Natur in ihrem eigentlichen Wesen offenbare, müssen alle geistigen Bestimmungen daraus entfernt werden: so bildet sie im Princip ein geistloses Wesen und ihre Erscheinungen sind ohne Ausnahme seelenlose und mechanische

Dinge. Dieser Naturbegriff folgt nothwendig aus der Geistesanlage der neuern Philosophie, die ungefähr so sprechen müßte, wenn wir sie redend einführen wollen: Um die Natur wahrhaft zu erkennen, muß erst die Thatsache derselben constatirt und ihr Wesen rein dargestellt werden. Also muß es gereinigt werden von allen auswärtigen Zusätzen und jeder fremdartigen Beimischung. In der Natur ist nur das Materielle einheimisch. Mithin ist alles Immaterielle eine solche auswärtige Bestimmung, von deren Zudringlichkeit die Natur befreit werden muß. Aber das Immaterielle oder Geistige überhaupt hat sich von zwei Seiten her der Natur bemächtigt und dieselbe gleichsam eingenommen: von der einen ist das Wesen der Materie unterjocht, von der andern getrübt worden. Darum muß die Philosophie den Geist aus der Natur gleichsam zweimal vertreiben und in doppelter Rücksicht die bezügliche Verneinung aussprechen. Die erste Verneinung betrifft den göttlichen, die zweite den menschlichen Geist. Wenn man alle Bestimmungen des göttlichen Geistes von der Natur abzieht, was folgt daraus? Aus dem abhängigen Wesen wird ein selbständiges, aus dem Geschöpf eine Substanz, aus dem Product der Willkür ein Product der Nothwendigkeit. Wenn man alle Bestimmungen des menschlichen Geistes von der Natur abzieht, was folgt daraus? Aus dem selbstthätigen Wesen wird ein selbst- und geistloses, aus der schöpferischen Natur wird die mechanische, aus der Materie die bloße Ausdehnung. Mit dem ersten Satz, der den göttlichen Geist (d. h. in diesem Falle die Willensallmacht) in der Natur verneint, trifft die neue Philosophie die Scholastik. Mit dem zweiten Satz, der den menschlichen Geist in der Natur verneint, trifft sie die antike Philosophie und, indem sie sich von dem scholastischen und antiken Geiste abwendet, erklärt sie ihren eigenthümlichen Charakter.

Auf welches Princip gründet sich nun diese Erkenntniß der

Dinge, die weder durch Theologie noch Anthropologie bestimmt sein will? Aus welchen Bedingungen folgt dieser Begriff einer Natur ohne schaffenden Geist und ohne planmäßige Bildung? Die geistlose Natur setzt den naturlosen Geist voraus und dieser, damit er offenbar werde, bedarf eine Abstraction von allem Gegebenen, eine Selbstgewißheit des eigenen Wesens, ein Vertrauen auf die uneingeschränkte Denkkraft, die weder in dem naturbedingten Menschen des Alterthums, noch in dem kirchlich disciplinirten Geiste des Mittelalters entspringen konnten. Die Philosophie, die von dem cogito sum abstammt, bildet den Begriff der Natur und unternimmt die Erkenntniß der Dinge, nachdem sie aus der Natur selbst alles Begriffs- und Erkenntnißvermögen vertrieben hat. Sie betrachtet die Welt, nachdem sie das menschliche Wesen, den selbstbewußten Geist davon abgezogen. Sie bezweifelt Alles, nur nicht die Möglichkeit des Erkennens. Sie erklärt Alles, nur nicht das Factum der Erkenntniß. Aber wie verhalte ich mich zu dem, das ich weder bezweifle noch erkläre, weder zu bezweifeln noch zu beweisen im Stande bin? Ich glaube daran. So verhält sich die Philosophie von Cartesius bis Kant zur Erkenntniß: sie glaubt an das Erkenntnißvermögen, sie glaubt an den Geist, den sie in ihren Problemen nicht fassen und in ihren Sätzen nicht demonstriren kann.

Dieser Glaube bildet den dogmatischen Charakter der neuern Philosophie und darin besteht deren Eigenthümlichkeit. Denn in diesem Sinne ist die Philosophie des Alterthums niemals dogmatisch gewesen. Bis zu der Selbstgewißheit des Geistes, worin sich der Mensch von der Welt absondert, ohne die Wahrheit und die Erkenntniß zu bezweifeln, ist das antike Bewußtsein nie vorgedrungen. Das Gewissen der Alten war immer eine Naturstimme, niemals ein Glaube. Jenseits des Menschen hat dieses Gewissen gerauscht in den Zweigen der Eiche

von Dodona, gezuckt in den Wolken des Olymp, geredet mit der berauschten Stimme der Pythia, und wenn es sich, um eine große Ausnahme zu machen, in der menschlichen Seele selbst äußerte, so war es der Mensch in seinem dunklen Drange, das sokratische Dämonium! Was in dem Alterthum erst spät und nur als Instinct den tiefsten Gemüthern vernehmbar wurde, die Selbstgewißheit denkender Humanität, erscheint im Beginn der neuern Philosophie als der erste, hellste und einzig sichere Gedanke und wird für alle Werke dieses philosophischen Zeitalters das bleibende Kennzeichen. Die Philosophie der Griechen war naturalistisch. Die Philosophie, welche Cartesius begründet, ist dogmatisch; dieser Unterschied beider ist in seinen letzten Gründen religiös, denn es ist die menschliche Gemüthsverfassung, der Glaube selbst, in dem sich beide Weltalter trennen: der Glaube an die Natur regiert die griechische, der Glaube an den Geist die neuere Philosophie. Das ist der Grund, warum jene untergehen mußte im Zweifel, während diese das Vermögen einer höheren Philosophie in sich trägt, und in dem kritischen Augenblicke, wo der Zweifel die Erkenntniß der Dinge verneint, fortschreitet zur Erkenntniß des Geistes. Denn die kritische Philosophie begreift, was die dogmatische geglaubt hatte, sie macht zu ihrem Problem, was bei dieser Voraussetzung, zu ihrem Object, was hier Grund war. Darum ist die kritische Philosophie das nothwendige Ergebniß der dogmatischen; wäre diese nur naturalistisch und nicht zugleich auf den Glauben an die Erkenntniß gegründet gewesen, so konnte ihre letzte Frucht nur Hume, aber nicht Kant sein.

Und wenn ich mich nun frage, welches religiöse Weltprincip in jenem Glauben enthalten ist, der die dogmatische Philosophie begründet und regiert, so konnte die Religion des Christenthums allein das menschliche Bewußtsein zu diesem Vertrauen auf sich selbst, zu dieser Hingebung an die Wahrheit erziehen

und das Vermögen des Geistes zur unmittelbaren Gewißheit erheben. Ich errathe die Einwände wohl, die mich hier erwarten. Aber jene fortgesetzten Widersprüche, die man mir vorhält, zwischen Philosophie und Kirchenlehre, freier Erkenntniß und autorisirtem Dogma, selbst die Verfolgungen, die bis zu diesem Augenblick im Namen der Religion so hart und unbillig gegen die Andersdenkenden geführt werden, betäuben mich nicht so sehr, daß ich die tiefe und nothwendige Uebereinstimmung beider übersehen sollte, nämlich der versöhnenden Religion, die im menschlichen Geiste den göttlichen entdeckt hat, und der ernst strebenden Philosophie, die von den höchsten Kräften des Geistes freien Gebrauch macht. Wenn die Religion die Liebe Gottes, und die Philosophie die Liebe zur Wahrheit ist, so bin ich gewiß, daß beide eins sind, und wie bitter und feindselig auch die Verfolgungen sein mögen, die hier erlitten werden, die Verfolgenden sind nie religiös und die Verfolgten sind nie unglücklich. —

Das sind die geschichtlichen Charaktere der dogmatischen Philosophie. Ihre Voraussetzung ist das Erkenntnißvermögen oder der Geist; ihr Object ist das Wesen der Dinge, der Kosmos oder die Natur. Sie verhält sich zu der Erkenntniß rein religiös; sie verhält sich zu der Natur rein denkend. In ihrem Glauben bildet sie den Gegensatz zur antiken Philosophie, in ihrem Object den Gegensatz zur Scholastik, und, indem sie diese beiden Charaktere vereinigt, wird sie die Vorstufe der kritischen Philosophie oder des Kantischen Zeitalters. Aber unter allen Philosophen der dogmatischen Periode giebt es nur Einen, der die geschichtliche Eigenthümlichkeit derselben vollkommen klar und anschaulich verkörpert, der ebenso der Scholastik, als dem antiken Bewußtsein entgegengesetzt ist, und noch gar nicht berührt wird von den Problemen des kritischen Geistes. Er ist das naive Muster des Dogmatismus, das Genie dieser Philosophie, das

sich im Glauben an die Wahrheit und die Kraft der Erkenntniß dem Objecte derselben, nämlich dem Wesen der Dinge oder der Natur, in ruhiger Betrachtung hingiebt. Dieser Philosoph ist Spinoza, ein religiöser Denker und ein reiner Naturalist. In ihm lebt ohne jede Beimischung der ursprüngliche Geist des philosophischen Zeitalters, er hat nichts gemein weder mit der Scholastik, noch mit dem Alterthum, und gerade darin besteht die einzige und einsame Größe des Mannes. Denn der bedeutendste Philosoph vor ihm, Cartesius, war zum Theil wenigstens noch befangen in scholastischen Begriffen, und der bedeutendste Philosoph, der ihm folgt, Leibniz, konnte wieder theilnehmen an scholastischer Theologie und sich zugleich befreunden mit der aristotelischen Weltanschauung. Spinoza allein ist der vollkommen reine und in sich selbst ruhende Charakter der dogmatischen Philosophie, er ist das verkörperte cogito sum des Cartesius. Diesem Charakter entspricht das gedankenvolle und einsame Leben des Philosophen, das in die Betrachtung der Dinge vertieft, auf ergreifende Weise die höchste Erhebung des Geistes vereinigt mit der höchsten Selbstbeschränkung eines einfachen und zurückgezogenen Daseins. Es giebt in diesem Leben nicht einen Moment, der an dem Charakter eine Untreue verübt hätte, und er ist niemals in Versuchung gewesen, die ungewissen Güter der Welt einzutauschen gegen den reinen und uneigennützigen Genuß der Erkenntniß. In dieser klaren und religiösen Gemüthsverfassung hat Spinoza ruhig die Flüche seiner Feinde hingenommen und sie überhört, indem er dachte. Denn die Wahrheit war in seiner Seele und die Liebe zu ihr war sein Leben. Darum konnte dieser sittliche Virtuose der Philosophie von sich selbst sagen: „Ich unterlasse das Böse oder suche es zu unterlassen, weil es geradezu mit meiner Natur streitet und mich von der Liebe und Erkenntniß Gottes abziehen würde.“ —

## II. Das Leben. *

Es ist begreiflich, daß dieses einsame und tiefsinnige Leben zu wenig gekannt wurde, um einen genauen und treffenden Darsteller zu finden. Daher wurde es nur nach seinen äußeren Umrissen beschrieben und in Notizen zusammengestellt, die von dem Leben des Philosophen selbst eine undeutliche und höchst fragmentarische Anschauung gewähren. Auch ist die Glaubwürdigkeit dieser Nachrichten wohl zu bedenken. Denn ein gewisser Fanatismus bemühte sich eifrig genug, das Bild Spinozas zu beflecken und da gerade damals der blinde Glaubenseifer das große Wort führte, so erklärt sich leicht, wie dieses Zeitalter weder den Verstand noch die Gerechtigkeit besaß, welche dem Charakter und Leben Spinozas gleichkommen. Man verdammte

* Ich bemerke ausdrücklich, daß ich in die folgende Charakteristik Spinozas nicht alles aufgenommen habe, was die Biographen von seinem Leben erzählen, denn es wird hier Manches berichtet, was entweder sehr unbedeutend und rein anekdotisch oder so ungereimt und in jedem Falle entstellt ist, daß man es besser gar nicht erwähnt. So ist z. B. jene Scene, die in der Synagoge stattgefunden haben soll, das Glaubensverhör Spinozas, die improvisirte Erscheinung seines früheren Lehrers Morteira, das trotzige Benehmen des Angeklagten selbst, offenbar eine leichtfertige Fabel, welche wahrscheinlich die Phantasie seiner jüdischen Feinde componirt hat. Es ist aber ganz unverständig, wenn einige Biographen diese märchenhafte Geschichte erzählen und unmittelbar darauf die Synagoge die bekannten Experimente zur Bestechung Spinozas machen lassen, während es doch einleuchtet, daß nach einem solchen öffentlichen und entschiedenen Acte, wie die vorhergehende Scene, nicht mehr von geheimen und gütlichen Versuchen die Rede sein konnte, wobei nichts zu gewinnen war, wohl aber die Synagoge ihren moralischen Charakter bloß stellte und dem feindlichen Apostaten selbst preisgab.

den Philosophen aus Unverstand; und weil es schwer hält, gerecht zu sein, wenn man unverständig ist, so erniedrigte man in dem Philosophen zugleich den Menschen. Auf diese Weise wurde das Leben Spinozas verfälscht und namentlich sein Tod, der nur einen Zeugen gehabt hat, durch muthwillige Lügen entwürdigt. Es war den Freunden Spinozas nicht vergönnt, das Bild des erhabenen Mannes aus den Verzerrungen wiederherzustellen, die ihm die erfinderische Phantasie seiner Feinde angedichtet hatte, denn jede Rechtfertigung Spinozas wurde ebenso verfolgt, als dessen Lehre. Spinoza war todt, seine Anhänger mußten stumm sein, so konnten ihn seine Gegner als vogelfreie Beute behandeln und ungehindert ihr Spiel mit dem geächteten Philosophen treiben. Unter diesen Umständen muß man es dem Schicksale Dank wissen, daß sich unter den Gegnern Spinozas ein Biograph fand, der zwar das unverständige Urtheil der Zeloten theilte, aber sich wenigstens, so weit es möglich war, rein erhielt von dem ungerechten Urtheile; der beschränkt genug war, um Spinoza wegen seiner Gedanken zu verabscheuen, aber nicht schlecht genug, um die menschliche Charaktergröße desselben anzutasten. *

Colerus ist in der Erforschung der äußeren Lebensverhältnisse des Philosophen sorgfältig zu Werke gegangen und hat wahrheitsgetreu berichtet bis auf die kleinsten und gleichgiltigsten Umstände, so viel er von dem Leben Spinozas erfahren konnte. Seine Biographie ist zum größten Theil aus mündlichen Quellen geschöpft und es wurde ihrem Autor leicht, auf diesem directen Wege Nachrichten über Spinoza einzuziehen, weil er im Haag

* Dieser Biograph, der die wichtigste und nächste Quelle für das Leben Spinozas darbietet, ist Colerus, der Prediger an der lutherischen Kirche im Haag war und im Jahre 1706 eine Lebensbeschreibung Spinozas herausgab. Sie erschien zuerst in holländischer, dann in französischer Sprache unter dem Titel: La Vie de Benoît de Spinosa.

das Haus der Wittwe van Velden bewohnte, wo Spinoza früher gelebt und außerdem in persönlichem Verkehr mit van der Spyck stand, in dessen Hause jener den letzten Theil seines Lebens zugebracht hat. Colerus entsetzt sich oft vor den Lehren Spinozas, aber er ist zugleich von der Sittenreinheit und einfachen Größe dieses Charakters so tief ergriffen, daß man meinen könnte, eine befreundete Hand habe diese Charakterzüge aufgezeichnet, wenn man nicht immer wieder den Eiferer vernähme, sobald die Rede auf die Werke des Philosophen kommt. Einige Jahre später erschien eine apologetische Biographie Spinozas, die wahrscheinlich von dem Arzte Lucas, einem Freunde des Philosophen herrührt. Diese Schrift wurde vernichtet, aber sie erschien von neuem in einem Werke, das sich den Schein giebt, den Spinozismus zu widerlegen, in Wahrheit aber den Zweck hat, ihn zu verbreiten. *

Baruch Spinoza wurde am 24. November 1632 zu Amsterdam in einer portugiesischen Judenfamilie geboren, deren Vermögensverhältnisse von den Biographen verschieden dargestellt werden. Wahrscheinlich sind diese Verhältnisse nicht so glücklich gewesen, wie Colerus versichert; wir lassen dahingestellt sein, ob es, wie Lucas angiebt, die Armuth der Familie war, welche den jungen Baruch dem Kaufmannsstande entzog und dem Berufe des Rabbiners bestimmte.

Er wurde in der jüdischen Theologie unterrichtet, namentlich

* Die erste Schrift führt den Titel: La Vie de Spinosa par un de ses disciples und erschien in wenigen Exemplaren zu Amsterdam 1719. Wahrscheinlich ist eine Abschrift davon zugleich mit der Biographie des Colerus dem folgenden Werke zu Grunde gelegt worden, das unter der Maske der Polemik seinen propagandistischen Charakter verbirgt: Réfutation des erreurs de Benoît de Spinosa par M. de Fénélon, par le P. Lami et par le Comte de Boullainvilliers. à Bruxelles 1731.

von dem Rabbi Moses Morteira, und die außerordentlichen Fähigkeiten, welche früh in dem Knaben hervortraten, gewannen ihm bald die Anerkennung und die Hoffnungen seiner Lehrer. Die Bibel, der Talmud und später die Kabbala gaben dem Geiste Spinozas die erste Nahrung, allein dieser ganze Umfang jüdischer Gelehrsamkeit vermochte nicht diesen hellen Kopf zu befriedigen. Der philosophische Genius regte sich bereits zu mächtig in dem jungen Spinoza, um sich gefangen nehmen zu lassen unter die wunderlichen Lehren des Talmud.

Das Schicksal, so scheint es, will die ersten Philosophen der neuen Welt zeitig auf die Probe stellen; sie müssen sich früh für die Philosophie entscheiden, oder sie werden eine Beute des veralteten Geistes. Der erste Philosoph ist ein Schüler der Jesuiten; der zweite ein Priester der Congregation; der dritte ein Jünger des Talmud: Cartesius in der Jesuitenschule von Laflèche; Malebranche im Oratorium von Paris; Spinoza in der Rabbinerschule von Amsterdam! In allen dreien regt sich früh der philosophische Genius der Zweifel an den überlieferten Lehren, und der Durst nach wahrhafter Erkenntniß bringt zeitig ihr Gemüth in Widerspruch mit der Bücherweisheit, die man ihnen bietet. Aber wie verschieden gestaltet sich in ihnen dieser Widerspruch! Des Cartes, der vornehme Cavalier, kann die Jesuitenschule ungehindert verlassen, er führt ein vielbewegtes Leben in Genüssen, Abentheuern, Reisen; zuletzt vollendet er in reicher Muße seine Philosophie. Er steht als Philosoph in Widerspruch mit der Religion seiner Kirche; er bleibt als Mensch damit in gefälligem Einklang, indem er den Widerspruch erträgt und verbirgt: das war ein Mangel seines Charakters und zugleich ein Mangel seiner Philosophie. — Malebranche wird aus gemüthlichem Bedürfniß Philosoph und bleibt aus gemüthlichem Bedürfniß Priester. Wir rechten nicht mit einem solchen Bedürfniß. — Dagegen Spinoza, der arme Jude, ist durch

seine Verhältnisse und den Willen seiner Eltern an die Synagoge gefesselt, während ihn die Natur zum Denker ausgerüstet hat. Das äußere Schicksal bestimmt ihn zum Rabbiner, das innere beruft ihn zum Philosophen, und Spinoza entscheidet sich für das innere Schicksal. Er bricht mit den Verhältnissen und unternimmt es, den Widerspruch durchzuführen, welchen der Geist der Philosophie seinen Jüngern zur Pflicht macht.

Unbefriedigt von den theologischen Studien und durch seine Zweifel bereits der Synagoge verdächtig, suchte er ein neues Mittel für bessere Geistesnahrung in dem Studium der lateinischen Sprache. Die Kenntniß dieser Sprache vermehrte nicht blos den großen Umfang von Sprachkenntnissen, welche Spinoza bereits hatte: er verstand Portugiesisch, Spanisch, Italienisch, Deutsch und Flamändisch, sondern, was wichtiger ist, sie führte ihn aus dem Studium der hebräischen Theologie hinüber in das Alterthum und die Philosophie, und machte aus dem unbefriedigten Talmudisten einen begierigen Schüler der Humanität.

Dieses Interesse an einer Sprache, welche innerhalb der christlichen Welt als das Idiom der Kirche und Gelehrsamkeit in einem öffentlichen Ansehen stand, mußte natürlich den lernbegierigen Spinoza dem Kreise seiner Glaubensgenossen entziehen und in die Gesellschaft der Christen führen. Und gerade damals lebte die lateinische Sprache in ihrer classischen Wiedergeburt, denn nachdem sie aus dem Munde der Priester in den Mund der Humanisten übergegangen war, legte sie auch die fremde Gewohnheit der Scholastik ab und empfing wieder den Geist ihrer Heimath. Auf dem republikanischen Boden der Niederlande fand der Enthusiasmus des Alterthums eine willkommene Freistätte. Die Philologie galt damals als die Lieblingsbeschäftigung aller geistig freien Köpfe, nicht bloß als eine gelehrte, sondern als eine humanistische Wissenschaft. Ein solcher Humanist, der die Sprache des Alterthums in ihrem profanen Geiste liebte, der ge-

lehrte Arzt Franz van den Ende, wurde der Lehrer des jungen Spinoza. In dem Hause dieses Mannes scheint sich die Krisis im Geiste Spinozas entschieden und seine Abneigung gegen die Synagoge vollendet zu haben. Er lernte hier die Welt in einem ganz andern Lichte kennen, als sie ihm bisher erschienen war, und diese neue, menschliche Welt reizte den freien Kopf des Jünglings mehr, als die Ueberlieferungen der jüdischen Autorität. Das Alterthum, die Philosophie, die Naturwissenschaften standen diesem Geiste näher, als das alte Testament, der Talmud und die Kabbala, sie waren seine wahlverwandten Objecte. In dieser geistigen Wahlverwandtschaft begegnete, wie es scheint, Spinoza der Tochter seines Lehrers, und das Herz des jungen Philosophen wurde ergriffen von einer lebhaften Neigung zu der im Geiste ihres Vaters gebildeten Olympia. Aber dieses Mädchen scheint wenigstens den Idealismus der Philosophie nicht gekannt zu haben, denn sie zog dem armen Philosophen einen wohlhabenden und angesehenen Mann aus Hamburg, Namens Kerkering, vor, der ihre Wahl durch ein Geschenk bestimmte, wenn anders Colerus keine Unwahrheit berichtet. Es war die erste und einzige Liebe Spinozas. Dieser romantische Zug, der in dem Leben Spinozas gewiß nur ein flüchtiger Wellenschlag war, denn solche Naturen sind zu groß für eine einzelne und beschränkte Neigung, hat sich in einem deutschen Roman eine poetische Darstellung verschafft. Allein die empfindsame Phantasie einer Liebesnovelle ist nicht geeignet, für ein Bild Spinozas die Farben zu mischen, und überhaupt läßt sich das einsame, in sich selbst vertiefte Leben dieses Philosophen schwerlich auf die bunte Fläche eines Romans bringen. Um aus dem Leben Spinozas eine Herzensgeschichte zu machen, muß man ihm den Kopf nehmen, und ich vermisse den Kopf an dem Spinoza des gemüthlichen Belletristen.

Das Studium der Naturwissenschaften und der Philosophie vollendete Spinozas Abneigung gegen die jüdische Theologie und

entschied den Bruch mit der Synagoge. Namentlich war es die cartesianische Philosophie, die ihn für die Naturwissenschaft gewann und deren Grundsätze ihn völlig überzeugten von dem Rechte der Vernunft, von der Nothwendigkeit des Zweifels, von der Unhaltbarkeit der Autoritäten. Wenn Cartesius Recht hatte, daß man nur für wahr halten dürfe, was man klar und deutlich einsehe, so waren die Rabbiner im Unrecht, denn sie verlangten das Gegentheil. Spinoza zog diese einfache Consequenz und führte sie aus. Er trennte sich von seinen Glaubensgenossen und hörte auf, die Synagoge zu besuchen; er verkehrte mit Christen, und die Judenschaft fürchtete bald, diesen vortrefflichen Kopf an die feindliche Religion zu verlieren. Um den Uebertritt zu verhindern, versuchten die Männer der Synagoge zuerst, den Apostaten Spinoza zu bestechen, sie boten ihm ein Jahrgehalt von tausend Gulden, wenn er die Synagoge bisweilen besuchen und einen offenen Bruch mit ihr vermeiden wollte; allein Spinoza wies das Anerbieten zurück, weil er nicht Geld, sondern Wahrheit suche. Da sie ihn durch Geld nicht gewinnen konnten, so wollten sie ihn durch Meuchelmord aus dem Wege räumen, allein die Mörder stießen fehl und der nächtliche Ueberfall mißlang. Die Synagoge forderte jetzt Spinoza als einen Frevler am jüdischen Gesetz vor ihre Schranken; er erschien nicht, und so wurde gegen den abtrünnigen Denker das letzte Mittel angewendet, welches in solchen Fällen dem Priesterthum übrig bleibt: die Synagoge verfluchte Spinoza, den sie mit ihrem Gelde und ihren Dolchen verfehlt hatte.

Im Jahre 1655 wurde über Spinoza die Schammatha oder der große Bann ausgesprochen. Als ihm dieser Act schriftlich bekannt gemacht wurde, antwortete er mit einem einfachen Rechtsprotest in spanischer Sprache und ließ im Uebrigen die Sache, wie sie war; seine Gedanken beschäftigten ihn zu ernstlich und ließen ihm nicht Zeit, auf die Bannstrahle des Fanatismus zu

achten. Er hörte jetzt auf, Jude auch dem Namen nach zu sein; aber er ist niemals zum Christenthum übergetreten, sondern begnügte sich damit, den jüdischen Namen Baruch gegen den gleichbedeutenden Benedictus zu vertauschen. Diesen Namen führt er in seinen Schriften und Briefen. —

Es ist ungewiß, ob Spinoza vor oder nach der Excommunication Amsterdam verließ. Nach dem Zeugnisse von Boullainvilliers wurde er auf den Antrag der Rabbiner von dem Magistrate Amsterdams „zur Aufrechthaltung der Ordnung und Subordination" aus der Stadt verbannt. So waren die Mittel erschöpft, welche die Welt gegen einen Denker aufzubieten vermag, sie hatte an Spinoza nach einander versucht die Bestechung, den Meuchelmord, das Anathem und die Verbannung.

Der Verbannte begab sich zunächst zu einem Freunde in der Nähe von Amsterdam; von hier ging er nach Rhynsburg bei Leyden, wo er nur wenige Monate blieb. Darauf nahm er seinen Aufenthaltsort in Voorburg beim Haag, und endlich auf das Bitten seiner Freunde ließ er sich im Haag selbst nieder. An diesem Orte ist er bis zu seinem Tode, den 21. Februar 1677, geblieben.

Während dieser Zeit führte Spinoza in tiefer Zurückgezogenheit ein rein speculatives Leben, und arm, wie er war und stets geblieben ist, mußte er sich durch das Schleifen optischer Gläser den geringen Unterhalt des Lebens verdienen. Es ist wahrscheinlich, daß sich Spinoza früh diese technische Fertigkeit angeeignet hat, denn der Talmud macht seinen Gelehrten zur Pflicht, ein mechanisches Geschäft zu erlernen. In seinen Mußestunden, wenn er sie nicht in freundlichem Verkehr mit seinen häuslichen Umgebungen zubrachte, scheint Spinoza außerdem gerne gezeichnet zu haben, und er versuchte sich namentlich im Porträt nicht ohne Glück.

In dieser Zurückgezogenheit vollendete der Philosoph seine speculativen Werke größtentheils in anhaltenden, nächtlichen

Arbeiten, er blieb den meisten Theil des Tages allein auf seinem Zimmer, und oft soll er es Tage lang nicht verlassen haben. Indessen erschienen seine Hauptwerke erst nach seinem Tode, weil er selbst deren Herausgabe vor den Verfolgungen seiner orthodoxen Gegner nicht unternehmen konnte. Denn die beiden Werke, welche Spinoza selbst veröffentlichte, die Darstellung der cartesianischen Philosophie und der theologisch-politische Tractat, als dessen Verfasser er sich in einem seiner Briefe bekennt, hatten ihm zwar den Ruf eines großen Philosophen, die Bewunderung denkender Köpfe und einflußreiche Freunde erworben, aber zugleich den unversöhnlichen Haß der kirchlichen Glaubenseiferer verdient. Die Juden hatten Spinoza verdammt, und christliche Theologen, wie Spitzelius und Manseveld überboten, wenn es möglich war, in ihren Verwünschungen das jüdische Glaubenstribunal, indem sie alle Strafen der Hölle gegen den theologisch-politischen Tractat heraufbeschworen.

In dieser Schrift hatte nämlich Spinoza das alte Testament als ein historisches Buch geschätzt, und die Ansicht aufgestellt, daß die kanonischen Schriften literarische Erzeugnisse verschiedener Zeitalter wären, und namentlich der Pentateuch zum Theil erst nach dem Exil entstanden. Die übrigen Werke erschienen im Todesjahre des Philosophen, herausgegeben von seinem Freund Ludwig Mayer, einem Arzte aus Amsterdam, der zugleich der einzige Zeuge von dessen Tode war. —

Spinoza hat sich seine einsame Selbständigkeit bis zum letzten Athemzuge gewahrt, nachdem er sie dem Schicksale mit unbeugsamer Beharrlichkeit abgerungen hatte. Niemals ist ein selbständiges Leben schwerer erkämpft, niemals besser angewendet worden, als hier, wo ein Mensch mit seinen Eltern, seiner Gemeinde, seinem Glauben und dem gewöhnlichen Glücke des Lebens brechen mußte, um seinen Gedanken leben zu können, und diese bittere Nothwendigkeit mit jener Gemüthsruhe vollzieht, die sich weder antasten noch brechen läßt durch die stumpfen



Gegensätze von Außen. Er trägt eine lichte Welt in seinem Kopfe: was kümmert es diesen Kopf, wenn die trübe Welt ihre Blitze nach ihm schleudert!

Spinoza hat niemals seine Armuth und seine Einsamkeit verlassen. Er lehnte jedes Geldgeschenk ab, womit ihn Viele gern unterstützt hätten, und als einer seiner besten Freunde, Simon de Vries aus Amsterdam, ihn zum Erben seines ansehnlichen Vermögens einsetzen wollte, so bat jener den Freund, daß er die Erbschaft dem eigenen Bruder überlassen möge, und selbst das kleine Jahrgehalt, welches ihm der Bruder seines Freundes zahlen sollte, setzte er auf eine ganz geringe Summe herunter. Nach dem Tode der Eltern überließ er freiwillig seinen Schwestern den geringen Theil seines Vermögens.

Und wie er seine Armuth behielt, eben so wahrte Spinoza seine Zurückgezogenheit, die einsame Muße des Privatgelehrten, als ihm vier Jahre vor seinem Tode durch einen ehrenvollen Ruf eine öffentliche philosophische Wirksamkeit angeboten wurde. Es war im Jahre 1673, daß der Kurfürst Karl Ludwig von der Pfalz seiner Landesuniversität Heidelberg die Ehre zudachte, Spinoza unter ihre Lehrer zu rufen. Der Professor Fabricius schrieb im Namen seines Fürsten an den berühmten Philosophen im Haag und forderte ihn in ehrenvollen Ausdrücken auf, den Lehrstuhl der Philosophie in Heidelberg einzunehmen. Er fügte hinzu, daß er die vollste Freiheit zu philosophiren haben solle, nur vertraue der Fürst, daß er diese Freiheit nicht gegen die öffentlich festgesetzte Religion anwenden werde. Spinoza verstand diese zweideutige Limitation und lehnte das Anerbieten dankbar, aber entschieden ab: er wolle seine der freien Forschung gewidmete Muße nicht durch die Pflichten eines philosophischen Lehramtes unterbrechen, und er wisse nicht, in welche Grenzen die Freiheit zu philosophiren eingeschlossen sei, wenn sie die Staatsreligion nicht stören solle; denn wenn er auch die Staatsreligion

gar nicht antaste, so könnte es ja leicht Jemand scheinen, daß er sie angetastet habe, und solche Störungen kämen nicht aus dem Eifer für Religion, sondern aus den Stimmungen und dem Widerspruchsgeiste derer, die Alles, auch das richtig Gesagte zu verdrehen und zu verdammen pflegen. Er habe das bereits in seinem stillen Privatleben erfahren und wolle diese Erfahrungen nicht in einer öffentlichen Würde vermehren. *

Hiermit schließe ich die Darstellung von dem Leben Spinozas. Sie soll die Behauptung gerechtfertigt haben, daß in diesem Leben kein Moment ist, der nicht zugleich den Philosophen und den Charakter bestätigt. Dieser vollkommene Einklang in seinem Leben ist auch der vollkommene Einklang in seinen Begriffen. Ehe wir aus dem Leben in die Werke des Philosophen übergehen, verweilen wir einen Augenblick auf dessen edlen und ergreifenden Zügen. Eine mittlere Gestalt; das dunkle Haupthaar, das in kräftiger Fülle den wohlgeformten, ovalen Kopf einhüllt, die dunkelbraune Gesichtsfarbe und das schwarze, glänzende Auge, die langgezogenen Brauen und das stark, fast spitzig entwickelte Kinn zeigen uns den portugiesischen Juden, zugleich die südliche und orientalische Abkunft. Die anhaltende und verzehrende Krankheit hat die Spur des Leidens in dieses sprechende Antlitz gezeichnet; aber am meisten ausgebildet ist die Gewohnheit des Denkens, die sich in der erhabenen Stirn und in dem milden, aber immer ernsten Blicke verkündet. „Er trägt das signum reprobationis auf der Stirn!" sagt Colerus, der zelotische Biograph. „Es ist der düstere Zug eines tiefen Denkers," sagt Hegel, der Philosoph, „allerdings das Zeichen der Verwerfung, aber nicht der passiven, sondern der activen: es ist der Philosoph, welcher verwirft die Irrthümer und die gedankenlosen Leidenschaften der Menschen." —

* Epist. 53 u. 54.

## III. Die Werke.

Was die Werke Spinozas betrifft, so geben wir an dieser Stelle nur eine kurzgefaßte Uebersicht, die in keiner Weise der Darstellung des Systems vorgreifen und Nichts weiter enthalten soll, als eine literarische Erklärung.

Die erste Schrift, welche unter dem Namen Spinozas im Jahre 1663 zu Amsterdam erschien, führt den Titel: **Renati Des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II. more geometrico demonstratae**; den Anhang derselben bilden die **cogitata metaphysica**. Spinoza selbst erklärt in Uebereinstimmung mit der von L. Meyer verfaßten Vorrede diese Schrift für eine Abhandlung, die er einst einem Jünglinge dictirt, den er habe in der Philosophie des Cartesius unterrichten wollen und keineswegs mit seinen eigenen Ansichten bekannt machen. Darum sei Vieles in diesem Buche enthalten, wovon er selbst das Gegentheil behaupte.* Das ursprüngliche Heft behandelte nur die Principien der Cartesianischen Physik. Da nun einige seiner Freunde ihn angingen, daß er auch die metaphysischen Principien, den ersten Theil jenes Cartesianischen Werkes, auf dieselbe Weise, nämlich nicht in analytischer, sondern synthetischer Methode oder in geometrischer Form darstellen möchte, so schrieb Spinoza binnen zwei Wochen das Buch und erlaubte seinen Freunden mehr, als daß er sie eigenhändig unternahm, die Herausgabe desselben. Er selbst scheint sich für dieses Werk wenig interessirt zu haben, denn er gesteht seinem Freunde Blyenbergh in einem Briefe, der kurze Zeit nach der Herausgabe des Buches geschrieben ist, daß er nicht mehr darüber gedacht, noch sich weiter darum gekümmert habe.** Uebrigens enthält

* Renati Des Cartes Princ. Praefatio. — Spin. Epist. 9.

** Epist. 34 sub finem.

die Schrift eine meisterhafte Darstellung der Cartesianischen Philosophie und läßt an manchen Stellen bereits den überlegenen Philosophen erkennen, der das fremde System vollkommen begreift, weil er es von dem höheren Standpunkte aus betrachtet. Die bedeutsamste Abweichung betrifft den Begriff des Denkens, welches Spinoza im Unterschiede von Cartesius als uneingeschränktes Vermögen auffaßt und darum dem menschlichen Geiste nur in beschränkter oder modificirter Weise zuschreiben kann. Daraus folgt aber unmittelbar, daß sich für Spinoza der Begriff des menschlichen Geistes und damit der des menschlichen Willens ändert; jener verliert seine Selbständigkeit und dieser darum seine Freiheit, denn der menschliche Geist gilt nicht mehr, was er bei Cartesius gewesen war, als denkende Substanz oder Natur, sondern als Modus derselben. *

Wie der Geist der Kantischen Philosophie am schärfsten begriffen worden ist von dem aufstrebenden Fichte in seinen Einleitungen zur Wissenschaftslehre, so ist der Geist der Cartesianischen Principien nie besser gewürdigt worden, als in dieser Schrift des Spinoza.

Das folgende Werk, welches Spinoza anonym im Jahre 1670 erscheinen ließ, nachdem er dasselbe lange vorher vollendet hatte, ist der tractatus theologico politicus. Dieses berühmte Buch bildet zwar keinen integrirenden Bestandtheil des Spinozistischen Systems, wohl aber ein wesentliches Zeugniß für dessen geschichtlichen Charakter, der auf gleiche Weise dem antiken und dem scholastischen Geiste widerstrebt. ** Die neue und vorurtheilsfreie Betrachtung der Dinge richtet sich hier auf die menschlichen Verhältnisse selbst und trifft mit bewußter Polemik den Punkt, in welchem allein, wie uns scheint, die

* R. Des Cartes Princ. phil. I. prop. 15. Schol.

** S. oben Seite 242 u. 243. — Vergl. Vorlesung 24.

antike und mittelalterliche Verfassung des öffentlichen Lebens übereinstimmte, nämlich jene unmittelbare Verbindung von Religion und Staat, jenes theologisch-politische Wesen, das im Alterthum als Staatsreligion und im Mittelalter als Religionsstaat oder als Kirche existirte. Der theologisch-politische Tractat bekämpft diese unnatürliche Verbindung, er erklärt sich gegen den Religionsbegriff der Scholastik, gegen den Staatsbegriff des Alterthums, und die naturgemäße Form, worin er selbst sowohl Religion als Staat auffaßt, befindet sich im directen Gegensatz gegen die theologisch-politischen Begriffe der beiden früheren Weltalter. — Die Religion überhaupt besteht nicht in irgend einer Satzung, die durch Lehre oder Handlung dargestellt werden könnte, sie ist weder Doctrin noch Cultus, und wenn sie nur auf diese Weise existirt, d. h. in gewissen Worten und Zeichen, in formulirten Dogmen und vorgeschriebenen Werken, so ist sie zum Mittel für äußere Lebenszwecke herabgesetzt worden, und diese dienstbare und selbstsüchtig gebrauchte Religion ist nicht Gesinnung, sondern Aberglaube. Das Wesen der Religion besteht in der Liebe Gottes, ihr Ausdruck ist Frömmigkeit und Gehorsam, ihr Cultus das tugendhafte Leben. Die Lehrsätze gehören in die Philosophie, die Handlungen in den Staat, die Gesinnungen in die Religion. Es ist unmöglich, daß die fromme Gesinnung durch die Erkenntniß der Dinge gestört werde und diese deßhalb feindlich von sich ausschließe. Im Gegentheil, je intellectueller das Leben, desto frommer und gottergebener das Gemüth. Darum giebt es keinen Zwiespalt zwischen Religion und Philosophie. Es ist unmöglich, daß ein rechtlicher Staat, der nur die Handlungen und nicht die Gesinnungen richtet, in das Gebiet der Religion und Philosophie, in das Gemüths- und Geistesleben der Menschen herrisch eingreife und die Freiheit beider beeinträchtige. Im Gegentheil, je weniger die innere Freiheit der Einzelnen gefährdet wird, desto größer ist die Sicherheit des

Ganzen. Denn was gefährdet den Staat? Die Selbstsucht des Individuums. Und worin besteht das selbstsüchtige Leben? In dem Mangel an Liebe, Hingebung, Gehorsam, d. h. in der Abwesenheit aller inneren und wahren Religion, die nothwendig fehlen muß, wenn leere Zeichen und äußeres Gepränge die Gemüther gefangen nehmen. Die fromme Gesinnung verbindet die Menschen und begründet ihre friedliche Gemeinschaft, der äußere und gemüthlose Glaube, der in gewissen exclusiven Symbolen besteht, wird dagegen die Menschen immer trennen und in feindseligen Secten auseinanderhalten. Womit stimmt nun die Natur des Staates mehr überein, oder mit welcher Religion verträgt sich besser die Sicherheit der Gesellschaft, mit jener, die das Gewissen dem Ewigen unterwirft, die Meinungen unbekümmert freiläßt, den menschlichen Lebenswandel friedlich stimmt und in sittlicher Weise ausbildet, oder mit der andern Religion, welche die Ueberreste der Zeit mehr als die Ewigkeit selbst liebt, die Meinungen beherrscht, die verödeten Gewissen mit Haß erfüllt gegen die Andersmeinenden und das selbstsüchtige Leben seinem gewöhnlichen Wandel überläßt?

„Ich habe mich oft gewundert", so sagt Spinoza wörtlich in der Vorrede seines Traktates, „daß Menschen, die mit dem Bekenntniß der christlichen Religion großthun, also mit den Gesinnungen der Liebe, Freudigkeit, Friedfertigkeit, Mäßigung und Treue gegen Jedermann, doch mit dem selbstsüchtigsten Gemüthe hadern und täglich den bittersten Haß gegen einander ausüben, so daß man leichter aus diesen, als jenen Gesinnungen den Glauben eines Jeden zu erkennen vermag. Denn schon längst ist es dahin gekommen, daß wir fast bei Jedermann den religiösen Charakter, ob er nämlich Christ, Türke, Jude oder Heide ist, nur zu erkennen vermögen aus gewissen äußeren Zeichen, oder daraus, ob er diese oder jene Kirche besucht, zuletzt, daß er dieser oder jener Meinung zugethan ist und auf die Worte irgend eines

Meisters zu schwören pflegt. Im Uebrigen ist das Leben selbst bei allen dasselbe. Ich frug mich nach der Ursache dieses unheilvollen Zustandes und es wurde mir klar, woraus derselbe entsprungen: daraus nämlich, daß es bei der Menge für Religion gilt, die Kirchendienste für hohe Würden, ihre Amtspflichten für vortheilhafte Privilegien anzusehen und über Alles die Geistlichen hoch zu halten. Sobald diese verkehrte Anschauung in der Kirche Geltung gewann, konnte es natürlich nicht ausbleiben, daß gerade die schlechtesten und selbstsüchtigsten Leute zuerst eine sehr große Begierde nach Verwaltung der heiligen Aemter ergriff, daß der Eifer für die Verbreitung der göttlichen Religion in gemeine Habsucht und der Tempel selbst in eine Schaubühne entartete, wo nicht kirchliche Lehrer, sondern Redner sich hören ließen, die nicht etwa beseelt waren von dem Verlangen, das Volk zu belehren, sondern von Begierde brannten, für ihre Person Bewunderung zu erregen und vor aller Welt an den Andersdenkenden ihr Müthchen zu kühlen." — „Die Frömmigkeit, bei dem ewigen Gott! und die Religion besteht in widersinnigen Geheimnissen, und wenn man nur die Vernunft vollkommen verachtet, die menschliche Einsicht für verderbt von Natur hält und darum verstößt und geringschätzig behandelt, so wird man gerade darum für göttlich erleuchtet gehalten. Wahrlich! wenn sie nur einen Funken des göttlichen Lichtes hätten, so würden sie Gott besser verehren lernen und, wie jetzt durch Haß, sich durch Liebe vor den übrigen Menschen auszeichnen, so würden sie nicht mit so feindseligem Gemüthe die Andersdenkenden verfolgen, sondern sich ihrer vielmehr erbarmen, wenn sie wirklich für deren Heil und nicht bloß für das eigene Lebensglück besorgt sind." *

Wenn man für diesen Charakter der Religion im Sinne Spinozas ein lebendiges Beispiel sucht, so ist dieselbe vollkommen

* Tr. Theol. Polit. Praef. p. 147, 48. (Ed. Paulus Vol. I.)

Ganzen. Denn was gefährdet den Staat? Die Selbstsucht des Individuums. Und worin besteht das selbstsüchtige Leben? In dem Mangel an Liebe, Hingebung, Gehorsam, d. h. in der Abwesenheit aller inneren und wahren Religion, die nothwendig fehlen muß, wenn leere Zeichen und äußeres Gepränge die Gemüther gefangen nehmen. Die fromme Gesinnung verbindet die Menschen und begründet ihre friedliche Gemeinschaft, der äußere und gemüthlose Glaube, der in gewissen exclusiven Symbolen besteht, wird dagegen die Menschen immer trennen und in feindseligen Secten auseinanderhalten. Womit stimmt nun die Natur des Staates mehr überein, oder mit welcher Religion verträgt sich besser die Sicherheit der Gesellschaft, mit jener, die das Gewissen dem Ewigen unterwirft, die Meinungen unbekümmert freiläßt, den menschlichen Lebenswandel friedlich stimmt und in sittlicher Weise ausbildet, oder mit der andern Religion, welche die Ueberreste der Zeit mehr als die Ewigkeit selbst liebt, die Meinungen beherrscht, die verödeten Gewissen mit Haß erfüllt gegen die Andersmeinenden und das selbstsüchtige Leben seinem gewöhnlichen Wandel überläßt?

„Ich habe mich oft gewundert", so sagt Spinoza wörtlich in der Vorrede seines Traktates, „daß Menschen, die mit dem Bekenntniß der christlichen Religion großthun, also mit den Gesinnungen der Liebe, Freudigkeit, Friedfertigkeit, Mäßigung und Treue gegen Jedermann, doch mit dem selbstsüchtigsten Gemüthe hadern und täglich den bittersten Haß gegen einander ausüben, so daß man leichter aus diesen, als jenen Gesinnungen den Glauben eines Jeden zu erkennen vermag. Denn schon längst ist es dahin gekommen, daß wir fast bei Jedermann den religiösen Charakter, ob er nämlich Christ, Türke, Jude oder Heide ist, nur zu erkennen vermögen aus gewissen äußeren Zeichen, oder daraus, ob er diese oder jene Kirche besucht, zuletzt, daß er dieser oder jener Meinung zugethan ist und auf die Worte irgend eines

Meisters zu schwören pflegt. Im Uebrigen ist das Leben selbst bei allen dasselbe. Ich frug mich nach der Ursache dieses unheilvollen Zustandes und es wurde mir klar, woraus derselbe entsprungen: daraus nämlich, daß es bei der Menge für Religion gilt, die Kirchendienste für hohe Würden, ihre Amtspflichten für vortheilhafte Privilegien anzusehen und über Alles die Geistlichen hoch zu halten. Sobald diese verkehrte Anschauung in der Kirche Geltung gewann, konnte es natürlich nicht ausbleiben, daß gerade die schlechtesten und selbstsüchtigsten Leute zuerst eine sehr große Begierde nach Verwaltung der heiligen Aemter ergriff, daß der Eifer für die Verbreitung der göttlichen Religion in gemeine Habsucht und der Tempel selbst in eine Schaubühne entartete, wo nicht kirchliche Lehrer, sondern Redner sich hören ließen, die nicht etwa beseelt waren von dem Verlangen, das Volk zu belehren, sondern von Begierde brannten, für ihre Person Bewunderung zu erregen und vor aller Welt an den Andersdenkenden ihr Müthchen zu kühlen." — „Die Frömmigkeit, bei dem ewigen Gott! und die Religion besteht in widersinnigen Geheimnissen, und wenn man nur die Vernunft vollkommen verachtet, die menschliche Einsicht für verderbt von Natur hält und darum verstößt und geringschätzig behandelt, so wird man gerade darum für göttlich erleuchtet gehalten. Wahrlich! wenn sie nur einen Funken des göttlichen Lichtes hätten, so würden sie Gott besser verehren lernen und, wie jetzt durch Haß, sich durch Liebe vor den übrigen Menschen auszeichnen, so würden sie nicht mit so feindseligem Gemüthe die Andersdenkenden verfolgen, sondern sich ihrer vielmehr erbarmen, wenn sie wirklich für deren Heil und nicht bloß für das eigene Lebensglück besorgt sind." *

Wenn man für diesen Charakter der Religion im Sinne Spinozas ein lebendiges Beispiel sucht, so ist dieselbe vollkommen

* Tr. Theol. Polit. Praef. p. 147, 48. (Ed. Paulus Vol. I.)

Von den Darstellungen des Spinozismus heben wir aus der zahlreichen Menge, welche seit der Wiederbelebung dieser Philosophie verfaßt worden sind, nur die bedeutendsten hervor.

Als einseitig bezeichnen wir die beiden extremen und einander entgegengesetzten Urtheile über die Philosophie Spinozas, von denen das eine dem System die Folgerichtigkeit in jedem Sinne zuspricht, während das andere sie in jedem Sinne verneint. Der Repräsentant der ersten Ansicht ist Friedrich Heinrich Jacobi, ein Gegner aller Philosophie, die er durch das Gefühl zu widerlegen und zu vermeiden suchte, zugleich aber der größte Bewunderer Spinozas, dessen Methode und Resultate er für die einzig möglichen der demonstrativen Philosophie erklärte: der Spinozismus sei die einzig consequente und darum absolute Philosophie, und entweder müsse man kein Philosoph, oder ein Spinozist sein. Das Gegentheil dieser Ansicht repräsentirt Herbart und seine Schule, die dem Spinozismus die logische Verfassung und das consequente Denken absprechen. — Von solchen Einseitigkeiten frei ist der rein historische Gesichtspunkt, von dem aus man das System Spinozas monographisch betrachtet hat. Hieher gehört die lehrreiche Abhandlung von Sigwart: der Spinozismus, historisch und philosophisch erläutert (Tübingen, 1839). Historisch kritisch ist die Abhandlung von Thomas: Spinoza als Metaphysiker (Königsberg, 1840). Diese Schrift greift an den Nerv des Spinozistischen Systems, sie will den Grundbegriff desselben, die eine Substanz, als einen müßigen Vorposten aus dem Wege räumen und den Beweis führen, daß Spinoza im Grunde unendlich viele Substanzen oder Atome gelehrt habe. Dieser eigentliche Sinn des Spinozismus erhelle besonders aus dessen physikalischen Begriffen.

Die besten Darstellungen des Spinozismus sind ohne Zweifel von dem höhern Standpunkt der Identitätsphilosophie ausgegangen, die in dem jugendlichen Schelling („Briefe über

Dogmatismus und Kriticismus; Darstellung meines Systems der Philosophie“), und vor allem in Hegel und seiner Schule einen congenialen Verstand und eine überlegene Kritik für die Philosophie Spinozas bewiesen hat. — Die Darstellung, welche L. Feuerbach in seiner Geschichte der neuern Philosophie vom Spinozismus gegeben hat, dringt energisch ein in den Geist dieser Philosophie und überwindet denselben zugleich durch eine treffende Beurtheilung. In seinen gesammelten Werken findet sich eine doppelte Kritik des Spinozismus, die erste hält sich auf dem Standpunkte der Hegel'schen Philosophie, der ursprünglich Feuerbachs Geschichte der neuern Philosophie angehört; die zweite ist nach einem Zeitraum von vierzehn Jahren hinzugefügt worden und gehört dem eigenthümlichen Standpunkt an, den Feuerbach unterdessen selbst gebildet und in seinen Gedanken über „die Philosophie der Zukunft“ programmatisch bezeichnet hat. Die erste Kritik richtet sich gegen den Spinozismus, die andere gegen die Philosophie überhaupt; jene widerlegt Spinoza, weil sein Princip der Begriff der Substanz war, diese tadelt ihn, daß sein Princip ein Begriff, ein bloßer Gedanke, mit anderen Worten überhaupt ein Princip ist. Feuerbach bekämpft jetzt in Spinoza den abstracten Denker, der nur dem Begriffe, aber nicht der Wahrheit nach Naturalist gewesen sei; denn der Begriff ist nicht das Wahre, sondern das Illusorische, und der wirkliche Naturalismus könne nicht in Philosophie und Gedanken, sondern allein in Natur und Empfindung entdeckt werden. Spinoza sei Naturalist, aber nur in intellectu, nicht in re, also ein unnatürlicher Naturalist, dessen System seinen eigenthümlichen Widerspruch in der Formel Deus sive natura verrathe. Diese Tautologie, welche die Natur durch Gott interpretirt, bilde den ungereimten Grundgedanken der spinozistischen Philosophie, die in demselben Augenblick das Princip der Natur setzt und aufhebt. —

Für das Studium Spinozas sind die ausführlichen Arbeiten

von J. Erdmann (Geschichte der neuern Philosophie I. 2. Vermischte Aufsätze) ein wichtiges und dankenswerthes Hilfsmittel. Allein bei aller diplomatischen Gründlichkeit, womit Erdmann den Spinozismus vorträgt, begeht seine Darstellung, wie mir scheint, wesentliche Ungerechtigkeiten an den Hauptbegriffen dieses Systems, wodurch das zusammenhängende und objective Verständniß desselben unmöglich gemacht wird. Wir wissen wohl, wie viele mündliche und schriftliche Darstellungen in den fraglichen Punkten mit Erdmann übereinstimmen, allein wir betrachten ihn als den Repräsentanten dieser Auffassungsweise, weil er entschiedener als die anderen, die Grundbegriffe Spinozas in einem dieser Lehre fremden Geiste erklärt hat: der Spinozismus ist eine logische und geschichtliche Unmöglichkeit, wenn die Attribute und damit die natura naturans durch den menschlichen Intellectus, wenn die Modi und damit die natura naturata durch die menschliche Imagination begründet werden. Die folgenden Vorlesungen sollen diese assertorische Behauptung an ihrem Orte beweisen.



## Sechszehnte Vorlesung.

### Die Methode des Spinozismus.

1) Die mathematische Methode. 2) Deren metaphysische Bedeutung. 3) Deren Consequenzen. Causalität und Teleologie.

Die Aufgabe, welche Spinoza von seinen Vorgängern übernimmt, betrifft unmittelbar das Princip selbst, auf das sich die gesammte neuere Philosophie gründet. Es handelt sich um die reine, von jeder Ueberlieferung und jedem äußern Ansehen unabhängige Erkenntniß, oder um den klaren Begriff vom Wesen der Dinge. Diesen Begriff sucht die Philosophie des Zeitalters, sie hat ihn bereits in verschiedenen Systemen bestimmt, aber immer wieder durch einen auffallenden Widerspruch vernichtet. In allen Philosophien, welche die Progonen des Spinozismus versucht haben, ist der Begriff der Substanz problematisch geblieben: dieses Problem aufzuklären und zu lösen, den Gedanken zu fassen und vollkommen auszubilden, der jenen Begriff sichert und festhält, das ist Princip und Inhalt der spinozistischen Lehre.

Wir nehmen an, daß die Aufgabe möglich ist, denn wir versetzen uns ganz in den Geist und die Denkungsweise der dogmatischen Philosophie und haben auf diesem Standpunkte kein Recht, die Möglichkeit der Erkenntniß zu bezweifeln oder den Begriff der Substanz überhaupt für problematisch zu erklären.

So ist die nächste Frage, die uns vorliegt: Wie wird das Problem gelöst, in welcher Form wird der Inhalt, dessen sich die Philosophie hier bemächtigen will, allein naturgemäß dargestellt werden können? Diese Frage ist nicht unnütz. Im Gegentheil, die Form ist einem philosophischen System eben so wesentlich, wie einem Kunstwerk; sie wird von Innen bestimmt durch die Natur des Gedankens, und nicht von Außen an denselben herangetragen als ein willkürliches und gleichgiltiges Schema. Die Form in der Philosophie ist die Methode oder die Art und Weise, wie die Begriffe verknüpft und die Urtheile bewiesen werden; diese bestimmte Gedankenordnung folgt unmittelbar aus dem Princip eines Systems, sie entwickelt sich mit ihm, und es ist zwischen den Principien und den Methoden der Philosophie ein stetiger und gleichmäßiger Fortschritt.

## 1. Die mathematische Methode.

Die Methode des Spinozismus wäre demnach die Form, in welcher die Substanz erkannt und bewiesen wird. Was verstehen wir unter Substanz? Das Wesen der Dinge oder das absolute Object, wie es schlechthin unabhängig von unserem Verstande existirt. Ob wir das Wesen der Dinge einsehen oder nicht, das ändert an ihm selbst Nichts, es ist nicht das Resultat unseres Denkens, sondern dessen unbedingte Voraussetzung. Der menschliche Verstand entwickelt die Substanz nicht, sondern betrachtet sie nur, er macht sich dieselbe blos klar und sieht die Wahrheit ein, die ihm gegeben ist.

Mit anderen Worten: Die Substanz oder das vollendete Weltwesen gewinnt in unserem Denken keine neue Bestimmung, und die Erkenntniß derselben besteht lediglich darin, daß wir uns die Bestimmungen klar machen, die sie enthält. Wir tragen Nichts in sie hinein, sondern nehmen Alles aus ihr selbst und dem Begriffe ihres Wesens; wir vermehren die Substanz nicht, indem

wir sie denken, sondern erklären sie blos: wir urtheilen nicht synthetisch, sondern rein analytisch.

Also die Methode der Erkenntniß kann auf dem Standpunkte der Substanz nur darin bestehen, daß die für sich vollendete Wahrheit für uns evident wird. Wir sehen heraus, was in der Natur der Substanz enthalten ist, und bejahen nur, was ohne Widerspruch folgt. Diese Evidenz ist mithin die Aufklärung unseres Verstandes über eine Sache, die an und für sich ausgemacht ist und an ihrer Wahrheit nichts einbüßt, ob wir sie erkennen oder nicht.

Daher ist die Methode der Philosophie hier nicht Production, sondern Erklärung; sie erzeugt Nichts, sie demonstrirt Alles, denn es ist Alles gegeben und braucht blos eingesehen oder begreiflich gemacht zu werden. Die Philosophie demonstrirt, indem sie folgert, denn alles Gegebene folgt hier aus einem ursprünglichen Begriff, also sie beweist more geometrico. Diese Form der Demonstration, die in fortschreitenden Folgerungen ihre Beweise bildet, ist die mathematische Methode, die auch historisch aus dem Begriff der Substanz hervorgegangen ist, denn sie ist von Euklides, dem Gründer der Megarischen Schule, aufgestellt worden, und diese Schule schließt sich an die Eleaten an, die im Alterthum den Begriff der Substanz repräsentiren.

In der Mathematik werden nicht neue Wahrheiten erfunden, sondern vorhandene Wahrheiten gefunden: „εὕρηκα!“ heißt der Triumph des Mathematikers. Daß z. B. das Quadrat der Hypotenuse äqual ist den summirten Quadraten der Katheten, liegt einfach in der Natur des rechtwinkligen Dreiecks. Damit ich aber die Wahrheit dieses Satzes einsehe, oder um diesen Satz zu beweisen, muß ich die Figur zeichnen und, wie es der Mathematiker treffend nennt, eine Hilfsconstruction machen. Im Grunde sind alle mathematischen Beweise bloße Hilfsconstructionen,

die Wahrheit des Pythagoras entsteht nicht erst, indem man sie demonstrirt, sie wird dadurch nur für mich zur evidenten Wahrheit.

Also ist es die mathematische Methode, welche vorhandene Wahrheiten zur Evidenz erhebt, das Gegebene demonstrirt, die wahren Sätze beweist.

Nun ist die Substanz nicht blos eine vorhandene Wahrheit unter anderen, sondern sie ist die absolute vorhandene Wahrheit, welche alle übrigen in sich schließt: darum ist die Methode ihrer Erkenntniß nothwendig die mathematische.

Aber wie komme ich überhaupt zum Begriffe der Substanz? Als das Wesen der Dinge ist sie zugleich unser eigenes Wesen, denn wir gehören ebenfalls in das Reich der Dinge. Folglich ist uns der Begriff der Substanz und Alles, was darin liegt, so gewiß, wie das eigene Wesen, wie das cogito ergo sum bei Cartesius, wie das Selbstbewußtsein bei Fichte, d. h. er ist unmittelbar gewiß. Eine unmittelbare Gewißheit läßt sich aber nicht beweisen, denn sie ist kein abgeleiteter, sondern ein ursprünglicher Begriff, und als solcher kann sie nur bestimmt, d. h. erklärt oder definirt werden. Der Zusammenhang dieser ursprünglichen Begriffe ist eben so unmittelbar gewiß, und läßt sich darum nur in Grundsätzen oder Axiomen aussprechen. Endlich, was aus diesen Grundsätzen folgt, wird erklärt in Folgesätzen, die für die subjective Einsicht der Demonstration oder des Beweises bedürfen. Das sind die Lehrsätze oder Propositionen, in deren folgerichtiger Reihe unsere Erkenntniß nach mathematischer Methode fortschreitet, bis sie alle Folgerungen aus ihren ursprünglichen Begriffen gezogen hat.

Das Gesagte faßt sich in folgendem Ergebniß zusammen: Die Philosophie der Substanz kann nur dargestellt werden in der mathematischen Methode, die von ursprünglichen Begriffen ausgeht, diese Begriffe in Definitionen bestimmt, diese Definitionen



Grundsätzen oder Axiomen verknüpft und daraus die Lehrsätze
leitet, die sich durch Demonstrationen beweisen und in ihrer
ihenfolge zum geschlossenen Systeme ergänzen.

Genau diese Methode befolgt die Philosophie Spinozas, und
r müssen den classischen Werth der letzteren auch auf jene
sdehnen, weil sie vollkommen mit dem Princip der Substanz
ereinstimmt. Aber wie die Substanz nicht das absolute Princip
r Philosophie ist, so ist auch die mathematische Methode nicht
absolut philosophische. Sobald die Philosophie den Begriff
Substanz überwindet, hört sie auch auf, more geometrico
demonstriren.

Um die Methode Spinozas in ihrer Thätigkeit anzuschauen,
llen wir dieselbe an einem Beispiele betrachten, das uns
tten in die Grundlehre des Spinozismus einführen soll. Ich
hme den Fundamentalbegriff selbst, die Substanz, und entwickle ihn
der Form der mathematischen Methode, also in Definition,
iom, Proposition, bis zu dem entscheidenden Satze: es giebt
r eine Substanz.

Die Substanz als das Wesen der Dinge läßt sich, wie wir
ehen haben, nicht beweisen, sondern nur erklären. Die Definition
st: Unter Substanz verstehe ich dasjenige, was in
h ist und durch sich begriffen wird, d. h. dasjenige,
ssen Begriff nicht eines andern Begriffes bedarf,
von er abgeleitet werden müßte.* Diese Definition
t, was unmittelbar im Begriffe der Substanz liegt: Die
bstanz ist kein abgeleitetes, sondern ein ursprüngliches Wesen,
ist kein abgeleiteter, sondern ein ursprünglicher Begriff, d. h.
spricht die Substanz aus, weiter thut sie nichts. Aber mit

* Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur h. e. id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. Eth. I. Def. 3.

dem Begriff der Substanz ist unmittelbar der Begriff ihrer Eigenschaften oder Affectionen, d. h. der **Modus** gegeben. Die Definition des Modus heißt: **Unter Modus verstehe ich die Eigenschaften der Substanz oder dasjenige, was in Anderm ist und durch Anderes begriffen wird.** *

In diesen beiden Definitionen ist offenbar alles Seiende, die Totalität der Dinge erschöpft: Die Substanz ist in sich, der Modus in Anderm, ein drittes Sein ist nicht möglich. Mithin verknüpfen sich die beiden Definitionen zu dem Axiom: **Alles was ist, ist entweder in sich oder in Anderm:** Mit anderen Worten: Alles ist entweder Substanz oder Modus. **

Nun ist gemäß der Definition die Substanz das **ursprüngliche**, der Modus das **abgeleitete** Wesen. Daraus folgt mit evidenter Nothwendigkeit der Lehrsatz: Die Substanz ist ihrem Wesen nach früher, als ihre Eigenschaften. *** Wenn aber die Substanz ihrem Wesen nach früher ist, als die Affectionen, so folgt von selbst der andere Lehrsatz, daß die Substanz nur wahrhaft begriffen wird, wenn man sie von jenen abstrahirt. †

Folgern wir noch einen Satz weiter, so können wir die Grundlehre des Spinozismus aussprechen. Die Definition des Modus hieß: er ist das, was in Anderm ist und durch Anderes begriffen wird. Mithin begreift der Modus alle Veränderung und damit alle **Verschiedenheit** in sich. Wenn aber alle Verschiedenheit nur in die Modi fällt, so ergiebt sich der evidente Satz: daß verschiedene Substanzen nur in ihren Affectionen

* Per modum intelligo substantiae affectiones sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur. Eth. I. Def. 5.

** Omnia, quae sunt, vel in se vel in alio sunt. Eth. I. Ax. 1.

*** Substantia prior est natura suis affectionibus. Eth. I. Prop. 1.

† Cum substantia sit prior natura, suis affectionibus, depositis ergo affectionibus vere consideratur. Eth. I. Prop. 7.



rschieden sein können. Indessen die Substanz wird nur
epositis affectionibus" wahrhaft erkannt, also giebt es in dem
esen der Substanz selbst gar keine Verschiedenheit, und es
ultirt der Fundamentalsatz: es giebt nicht verschiedene, also
ht viele, sondern nur eine Substanz. —

## 2. Die metaphysische Bedeutung der mathematischen Methode.

Bevor wir jetzt die Bahn der mathematischen Methode
:lassen und von dem Spinozismus eine klare und zusammen-
ngende Darstellung versuchen, ohne ferner auf die Weitläufig-
ten der mathematischen Demonstrationen einzugehen, will ich
nen im Lichte dieser Methode den Genius der gesammten
nozistischen Weltanschauung zeigen. Denn es kommt mir
erall darauf an, neben einer ausführlichen und erschöpfenden
ırstellung zugleich den Gesammteindruck eines Systems zu geben,
il sich durch einen solchen der empfängliche Geist am innigsten
d congenialsten vertraut machen läßt mit der Gemüthsverfassung
ıer Philosophie.

Die mathematische Methode ist im Sinne Spinozas nicht,
e innerhalb der eigentlichen Mathematik, auf die Sphäre von
um und Zeit beschränkt, sondern sie umfaßt das allgemeine
esen der Dinge, die Substanz oder das Weltprincip. Also
l sie uns hier nicht die speciellen Wahrheiten der Geometrie
d Arithmetik beweisen, sondern den Weltproceß selbst erklären;
r dürfen innerhalb des Universums nichts anerkennen, was
ht innerhalb der mathematischen Methode bewiesen wird, oder
s uns nicht mit mathematischer Evidenz einleuchtet.

Wenn die Welt nur in der mathematischen Methode begriffen
rden kann, so muß ohne Zweifel der Weltproceß mit dieser
ethode übereinkommen, so kann das Wesen der Dinge offenbar
r in dieser Weise handeln. Also können wir uns über die

Gesetze des Weltlaufes aufklären, wenn wir genau die Richtschnur des mathematischen Verstandes beobachten: es geschieht dann überhaupt Nichts, was nicht mathematisch bewiesen werden kann. Alles, was innerhalb des Weltprocesses nothwendig geschieht, muß innerhalb der mathematischen Methode als ein Lehrsatz auftreten können. Wie man die Plastik eine gefrorne Musik genannt hat, so können wir im Sinne Spinozas den Weltproceß die verkörperte Methode der Mathematik nennen. Was innerhalb der mathematischen Methode keinen Platz findet, das findet auch keinen in der Welt, das existirt überhaupt für den Philosophen der Substanz nicht, das ist seiner Existenz nach ein Non ens, seinem Begriff nach ein Non sens für den Verstand Spinozas.

Der gewöhnliche Mathematiker, der sich auf Raum und Zeit, auf Figuren und Zahlen einschränkt, muß auch seine Methode und seine Wissenschaft auf diese Sphären beschränken, und Alles, was außerhalb derselben liegt, wie z. B. der Geist, das Selbstbewußtsein, die Freiheit, die gesammte moralische Weltordnung, wird er entweder als Adiaphora nehmen, die ihn gleichgiltig lassen, oder als Objecte anderer Wissenschaften anerkennen, die nach einer andern Methode als der seinigen, handeln. Dagegen für den Philosophen, der in dem Verstande der mathematischen Methode denkt und die gesammte Ordnung der Dinge in dieser Ordnung der Begriffe auffaßt, giebt es nichts weder im Himmel noch auf Erden, was nicht von dem mathematischen Rationalismus entdeckt und gewußt werden kann.

Hieraus folgen jene Resultate in der Philosophie Spinozas, vor denen die Welt eine lange Zeit versteinerte, bis sie endlich so viel Geistesmuth gewann, das war in Lessing, um diesen kühnen Begriffen furchtlos in's Gesicht zu schauen, und bald darauf auch die Denkkraft erreichte, das war in Kant, um sie durch höhere Begriffe zu besiegen.

## 3. Die mathematische Methode in ihren Consequenzen. Causalität und Teleologie.

Wenn die mathematische Methode allein die Begriffe der Philosophie ordnet, wenn sie nicht bloß den Größen in Raum und Zeit, sondern dem Weltprocesse selbst-gleichkommt, was ergiebt sich als unvermeidliche Consequenz?

In der mathematischen Methode folgt jeder Satz aus einem frühern, und diese Kette von Sätzen leitet sich zurück auf einen ursprünglichen Satz oder ein Axiom, von dem die gesammte Reihenfolge der Sätze regiert wird. Es giebt in der Mathematik nur Axiome und Consequenzen und die Methode besteht darin, die Consequenzen zu finden, oder Alles, was aus dem Grundsatz folgt, wirklich zu folgern. Jeder Lehrsatz ist ein Folgesatz. In der mathematischen Ordnung folgt Alles. Jeder Satz ist ein nothwendiger, weil er durch einen frühern begründet ist; zuletzt sind alle mathematische Sätze in einem Grundsatz enthalten, und es ist gar Nichts geschehen, als daß wir ihre Folgerichtigkeit eingesehen haben. Es giebt hier nichts Neues, sondern **Alles ist ewig.** Mit dem Raum ist das Dreieck, mit dem Dreieck sind alle Eigenschaften desselben gegeben; wir zwar folgern diese Eigenschaften nacheinander aus der Natur des Dreiecks und entwickeln dieselben in einer Reihe von Lehrsätzen, aber daraus folgt nicht, daß die eine Eigenschaft selbst später entsteht, als die andere, sondern das gesammte System der mathematischen Wahrheiten ist unmittelbar mit dem Axiom gegeben und nur für unsere Einsicht, die allmälig von einer Wahrheit zur andern fortschreitet, löst sich dieses System auf in eine Reihe von Sätzen.

Fassen wir demnach den gesammten Weltproceß als streng mathematischen ordo rerum auf, so erblicken wir in ihm eine unendliche Reihe von Consequenzen: jedes Ding **folgt** aus einem andern und die endlose Kette der Dinge leitet sich zurück

auf ein ursprüngliches Wesen, das nicht die Folge eines andern, sondern Ursache seiner selbst ist. Wie in dem Axiom das gesammte System der Consequenzen, wie in dem Begriffe des Dreiecks alle Lehrsätze desselben enthalten sind, so ist mit dem ursprünglichen Wesen oder mit der Substanz zugleich das gesammte System der Dinge gegeben und aus der Natur der Substanz folgt der Weltproceß, wie aus dem Grundsatz die Reihe der mathematischen Wahrheiten.

Der Weltproceß folgt, d. h. er ist nothwendig, wie eine mathematische Wahrheit. Er folgt aus der Natur der Substanz, d. h. aus dem ursprünglichen Wesen, welches nicht die Folge eines andern, sondern Ursache seiner selbst ist, also ist er in der Natur dieses ewigen Wesens enthalten und sein „Folgen" ist mithin kein zeitlicher, sondern ein ewiger Act: die Welt entsteht nicht, sie ist, wie die mathematische Wahrheit nicht aus dem Grundsatz entsteht, sondern in ihm ist und besteht. Wie die Sätze der Mathematik, die aus dem Axiom fließen, absolute Wahrheiten sind, so ist die Welt, die aus dem Begriffe der Substanz folgt, eine nothwendige und ewige Welt.

Also die erste Consequenz, die aus dem Wesen der mathematischen Methode folgt, heißt: der Weltproceß ist ewig. Es giebt mithin auf dem Standpunkte des Spinozismus keine Schöpfung.

Dieser ewige Weltproceß ist eine nothwendige Folge, wie die mathematischen Wahrheiten nothwendige Folgen sind: die eine folgt aus der andern und das System aller aus dem Grundsatz. Ebenso folgt innerhalb des Weltprocesses jede einzelne Erscheinung aus einer andern und das System aller aus der Substanz. Die Substanz ist der Grund aller Erscheinungen, und die einzelnen Erscheinungen begründen sich gegenseitig: also ist der Zusammenhang der Dinge oder der Weltproceß eine stetige Causalität, d. h. eine

ununterbrochene Reihe von Ursache und Wirkung, Grund und Folge, und es giebt in diesem continuirlichen Zusammenhange keine Kraft, die im Stande wäre, ihn zu sprengen, keine Erscheinung, die sich der Gewalt des äußern Causalnexus entziehen und aus sich selbst mit eigenem Vermögen handeln könnte, also es giebt überhaupt keine Freiheit. Alles, was ist, wird äußerlich determinirt und ist unerbittlich in den causalen Zusammenhang der Dinge verflochten, der jedes einzelne Dasein durchgängig bestimmt. Mithin giebt es hier keinen Platz für die Selbstbestimmung, denn jede Erscheinung resultirt aus dem Spiele nothwendiger Kräfte. Alles, was geschieht, folgt, d. h. Alles geschieht hier nur nach Gründen, Nichts nach Zwecken, denn der Zweck ist eine Selbstbestimmung und daher nur in einem selbstthätigen oder freien Wesen möglich. Giebt es kein Vermögen der Freiheit, so giebt es auch keine Zwecke.

Auf dem Standpunkte Spinozas haben daher die Erscheinungen keine Zwecke, sondern nur Gründe, es giebt hier kein Wozu, sondern nur ein Warum; kein οὗ ἕνεκα, sondern nur ein διά τί. Dem Spinozismus ist die Frage nach einem Zweck in den Dingen eben so lächerlich und geradezu unverständlich, wie es dem Mathematiker lächerlich und unverständlich sein müßte, wenn man ihn fragen wollte: „wozu sind die Winkel in einem Dreieck äqual zwei Rechten?" Frage ihn, warum es so ist, und er wird dir antworten: das resultirt aus dem Begriffe des Dreiecks. Der Complex der mathematischen Wahrheiten ist ein System von Folgerungen. Eben so ist der Complex der Dinge oder der Weltproceß in der Philosophie Spinozas ein System von Resultaten. Wenn aber der Zweckbegriff nichtig ist, so ist der Glaube an Zwecke widersinnig, und eben so der Versuch, die Dinge nach Zwecken zu beurtheilen. Damit fällt die Methode der Teleologie, sie wird im Princip aufgehoben für die Natur eben so wie für die ethische Welt. Es giebt keine Zwecke weder

in den Dingen, noch in den Handlungen. Auch die menschlichen Handlungen sind wie die Naturerscheinungen eng verflochtene Glieder in dem Causalnexus der Dinge, auch die menschlichen Handlungen sind nur Resultanten, die nothwendig so und nicht anders erfolgen.

Wenn auf diese Weise das System der Zwecke gänzlich aus der Natur und dem Drama der Menschenwelt entfernt wird, so darf das denkende Bewußtsein Nichts durch den Zweckbegriff vorstellen und also keine Erscheinung durch ein teleologisches Urtheil bestimmen. Jede Erscheinung ist nothwendig, d. h. sie kann nicht anders sein, als sie ist; darum wäre es widersinnig, wenn wir irgend einem Dinge das Prädicat vollkommen oder unvollkommen, irgend einer Handlung das Prädicat gut oder böse gäben. Jedes Ding ist in seiner Weise vollkommen, denn es ist nothwendig, jede Handlung ist in ihrer Weise gut, denn sie kann nicht anders sein, als sie ist.

Was würde der Mathematiker sagen, wenn man den einen seiner Sätze für vollkommener halten wollte, als den andern, oder diese mathematische Wahrheit für besser, als jene? Er müßte dem Idioten erklären: „Du urtheilst in Begriffen, die innerhalb der Mathematik gar keine Bedeutung haben, du schwärmst in selbstgemachten Idolen, welche die Größen dieser Wissenschaft gar nicht berühren. In meiner Welt gibt es weder Gutes noch Böses, weder Vollkommenes noch Unvollkommenes, hier ist jeder Satz gut und jeder Satz vollkommen!“ — Und in derselben Weise muß der Philosoph, der den Weltproceß in mathematischer Methode denkt, alle Erscheinungen betrachten. In dieser stetigen Causalität ist jede Erscheinung nothwendig, weil sie begründet ist: darum sind die Prädicate vollkommen und unvollkommen, gut und böse, schön und häßlich, nicht aus den Dingen, sondern aus der Einbildung oder Imagination geschöpft, sie sind nicht wirkliche, sondern imaginäre Prädicate. Das Vollkommene, Gute, Schöne muß ich



bewundern, weil es einem idealen Begriff entspricht, von dem es auch abweichen könnte; das Unvollkommene, Böse, Häßliche muß ich beklagen oder belachen oder verabscheuen, weil es hinter dem Zwecke zurückbleibt, mit dem es übereinstimmen sollte; das Nothwendige, das sein Gesetz erfüllt, läßt sich nur begreifen. Darum wird der Philosoph, der nach dem Principe der Causalität die Welterscheinungen betrachtet, die Dinge und die Handlungen weder bewundern noch beweinen, sondern begreifen, d. h. als nothwendig erkennen, oder im Causalnexus des Weltprocesses denken.

Ich lasse Spinoza selbst reden. Er sagt im Anfang des tract. polit.: „Um die Gegenstände der Politik mit derselben Geistesfreiheit zu erforschen, mit welcher wir die Gegenstände der Mathematik zu untersuchen pflegen, habe ich mich sorgfältig bestrebt, die menschlichen Handlungen weder zu belachen, noch zu beklagen, noch zu verabscheuen, sondern zu erkennen, und ich habe daher die menschlichen Leidenschaften, wie Liebe, Haß, Neid, Ehrgeiz, Mitleid und die übrigen Gemüthsbewegungen nicht als Fehler, sondern als Eigenschaften der menschlichen Natur betrachtet, die mit demselben Recht zu ihr gehören, wie zur Natur der Luft: Hitze, Kälte, Wetter, Donner und andere Erscheinungen der Art, welche wohl unbequem, doch nothwendig sind und bestimmte Ursachen haben, durch die wir ihr Wesen zu erkennen suchen, und an deren Betrachtung sich der Geist ebenso, wie an der Erkenntniß der sinnlich angenehmen Dinge ergötzt.“

Und an einer andern Stelle erklärt Spinoza im buchstäblichen Geist seiner Methode: „Ich betrachte die menschlichen Handlungen und Begierden gerade so, als wenn es sich um Linien, Flächen, Körper handelte.* Das ist in dem Bekenntniß des Philosophen das Thema dieser Vorlesung.

* De affectuum itaque natura et viribus ac mentis in eosdem potentia eadem methodo agam, qua in praecedentibus de

Ich fasse sie zum Schluß in folgender Weise zusammen: Aus dem Begriffe der Substanz folgt die Nothwendigkeit der mathematischen Methode. Die mathematische Methode zur philosophischen erheben, heißt sie auf den Weltproceß anwenden oder das Ἓν καὶ πᾶν in mathematischer Ordnung begreifen. Dies thut die Philosophie Spinozas. Wenn aber die mathematische Methode mit dem Gang aller Dinge übereinstimmt, so folgt:

1) Der Weltproceß ist ewig, und er darf weder als Genesis noch als Schöpfung gedacht werden.

2) Das Weltgesetz ist Causalität. Dieser Begriff umfaßt den absoluten Zusammenhang der Dinge: darum ist jede Erscheinung ein Resultat oder eine Folge; darum giebt es keine Zwecke, weder natürliche noch sittliche; darum ist die teleologische Betrachtungsweise, welche die Welt nach Zwecken beurtheilt, falsch, und alle Prädicate, die aus dem Zweckbegriff folgen, sind grundlose und imaginäre Bestimmungen.

3) Die Causalität der Weltordnung ist eine stetige, d. h. sie bildet einen ununterbrochenen, unauflöslichen Zusammenhang. Darum ist jede Erscheinung äußerlich determinirt; darum gibt es keine Selbstbestimmung oder Freiheit; darum ist jedes Individuum nur ein Glied in der Kette der Dinge, ein schlechthin selbstloses Moment in dem nothwendigen Processe des Ganzen.

Diese Consquenzen, welche die Weltanschauung Spinozas umfassen, haben wir so eben aus dem Gesichtspunkte der Methode entdeckt, wir wollen sie das nächstemal aus dem Begriff der Substanz selbst unmittelbar darthun. Sie bilden die steinernen Züge des Spinozismus, das Medusengesicht, von dem sich das menschliche Selbstgefühl abwendet. Wir haben diese Lehren noch

Deo et mente egi, et humanas actiones atque appetitus considerabo perinde, ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset. Eth. III. Praef.

beurtheilt, sondern nur begriffen. Denn wir verhalten uns
Spinozismus genau so, wie sich Spinoza zu den Dingen
ält: wir wollen ohne Interjection das Phänomen
er Lehre erkennen, um sie dann desto sicherer zu
rtheilen und, wenn es möglich ist, wahrhaft zu
erlegen. Es könnte sein, daß unserer eigenen Gemüths-
ffung diese Philosophie eine fremde und unheimliche Welt
so würden wir aus wissenschaftlichem Pflichtgefühl Nichts
n in unserer Darstellung laut werden lassen. Um ihr gerecht
verden, wollen wir sie genau so behandeln, wie sie selbst alle
ge behandelt, nämlich sie darstellen, nicht wie sie für uns,
rn nur, wie sie an sich ist.

Darum wollen wir diejenigen, die mit ihren Vorwürfen noch
als ihren Urtheilen, gleich bei der Hand sind, dahin belehrt
n, daß der Spinozismus mit allen seinen Consequenzen
Durchführung der mathematischen Methode bildet; also richte
seine Vorwürfe nicht auf die Consequenzen, sondern darauf,
Spinoza nach mathematischer Methode die Weltordnung
stellt, oder, was dasselbe heißt, daß er den Begriff der
stanz zum klaren und deutlichen Princip der Philosophie
cht habe. Wir überlassen es der Geschichte der Philosophie,
n Begriff zu überwinden und mit ihm die mathematische
ode und deren nothwendige Ergebnisse.

Vorläufig denken wir mit Spinoza und indem wir in seinem
e die Welt erblicken als eine vollkommene und ewige Welt,
n jede Erscheinung begründet und darum in ihrer Weise gut
so begreifen wir wohl, wie Jacobi gegen Lessing ausrufen
e: „Eine solche Ruhe des Geistes, einen solchen Himmel
Verstande, wie sich dieser helle, reine Kopf geschaffen hatte,
n Wenige gekostet haben." *

Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Mendels-
sohn. 1785. S. 28. — Man lerne von Jacobi, wie man

einen Philosophen erkennen und würdigen kann, ohne darum mit ihm übereinzustimmen und seine Betrachtungsweise zu theilen. Auf die obige Aeußerung Jacobis, die Spinoza und dessen Lehre auf das Höchste anerkennt und feiert, antwortet Lessing: „Und Sie sind kein Spinozist, Jacobi?“ Jacobi: Nein, auf Ehre!

## Siebenzehnte Vorlesung.

**as Princip oder der Gottesbegriff des Spinozismus.**

1) Substanz oder unendliche Causalität. *Substantia sive Deus.* 2) Die nothwendige Ordnung der Dinge. *Deus sive omnium rerum causa immanens.* 3) Die natürliche Ordnung der Dinge. *Deus sive natura.*

In der methodischen Verfassung des Spinozismus haben r den Geist kennen gelernt, der alle Begriffe dieser Philosophie dnet und jeden Gedanken vertilgt, der über das Princip der oßen Causalität oder über den Zusammenhang von Ursache und irkung hinausgeht. Die Welt, in diesem Lichte betrachtet, ist n System von Zwecken, sondern ein ewiges System von Reltaten: die Dinge haben kein Ziel, das sie bewußt oder unbewußt streben, sondern nur Gründe, aus denen sie folgen, und darum irfen sie nicht nach Zwecken oder Idealen beurtheilt werden, eder nach metaphysischen, noch moralischen, noch ästhetischen. as Ideal ist ein Idol, d. h. ein wesenloses Geschöpf der Einildung. Der Begriff des Ideals, oder der Idealismus der hilosophie, der seine Metaphysik auf die Idee des Vollkommenen, eine Moral auf die Bestimmung des Guten, seine Aesthetik auf en Begriff des Schönen gründet, erscheint darum nothwendig dem Verstande Spinozas als ein gehaltloses Schattenbild. Das ist der Grund, weshalb sich Spinoza gleichgiltig und fast verächtlich abwendet von der Philosophie des Alterthums, die in

Plato und Aristoteles den Zweckbegriff zum Weltsystem ausbildet und in diesen classischen Denkern übereinstimmt mit der ästhetischen Verfassung des griechischen Geistes.

Wir haben uns die Methode des Spinozismus anschaulich gemacht an dem höchsten Beispiel dieser Philosophie, indem wir den Begriff der einen Substanz mathematisch demonstrirten, in derselben Weise, wie ihn Spinoza selbst im Anfange der Ethik darthut. Aus den Definitionen von Substanz und Modus bildete sich das Axiom, daß Alles entweder Substanz oder Modus sei. Daraus folgte der Lehrsatz, daß nur in den Modis Verschiedenheit sein könne, und so ergab sich von selbst, daß die Substanz nothwendig eine sein müsse.

### 1. Substanz oder unendliche Causalität. Substantia sive Deus.

Was ist nun in Wahrheit die Substanz? Die Lösung dieser Hauptfrage im Spinozismus machen wir zur Aufgabe der gegenwärtigen Vorlesung. Es ist bereits dargethan, daß die Substanz ein ursprünglicher Begriff ist, und warum sie als solcher nicht bewiesen, sondern nur erklärt werden kann. Das einfache analytische Urtheil, in welchem Spinoza die Substanz erläutert, giebt die bekannte Erklärung: „Unter Substanz verstehe ich dasjenige, das in sich ist und durch sich begriffen wird.*

Wenn aber die Substanz nur durch sich begriffen wird, so ist sie ein Begriff, der schlechthin aus sich selbst entspringt, also ein ursprüngliches Wesen bildet. Ist die Substanz ein ursprüngliches Wesen, so ist sie offenbar die Ursache ihrer selbst, und ihre Existenz liegt lediglich in ihrem Begriffe; sie ist nicht in einem andern Begriff, also auch nicht in einem andern Wesen enthalten; sie ist mithin auch nicht durch ein anderes

* S. oben Seite 269. Eth. I. Def. 3.

Wesen, sondern nur durch sich selbst begründet. Das ist sehr leicht zu begreifen, denn es sind Tautologien. Ich brauche nur zu analysiren, was die Substanz ist, so sehe ich klar, daß ihre Existenz keine abgeleitete, sondern eine ursprüngliche ist, denn das absolute Wesen kann nur durch sich selbst begriffen werden und nur durch sich selbst existiren. In dem Wesen der Dinge fallen offenbar Begriff und Dasein oder essentia und existentia zusammen.

Wenn daher Spinoza in seiner ersten Definition erklärt: „Unter Ursache seiner selbst verstehe ich dasjenige, dessen Wesen die Existenz in sich schließt, oder dessen Natur nothwendig als existirend gedacht werden muß," * so gilt dies eben von der Substanz, und die erste und dritte Definition enthalten vollkommen dasselbe. Jene erklärt das ursprüngliche Wesen, die causa sui; diese den ursprünglichen Begriff, die Substanz. Die Substanz ist Ursache ihrer selbst, d. h. sie existirt schlechthin nur durch sich und in keiner Weise durch ein anderes Wesen.

Mithin ist die Substanz nicht beschränkt, denn jede Schranke würde sie mit einem andern Wesen verknüpfen, sie würde durch dieses andere Wesen begrenzt und also entweder ganz oder zum Theil dadurch bedingt sein, ihre Existenz würde entweder ganz oder zum Theil aus einer andern Existenz, in keinem Falle allein aus ihr selbst folgen, so wäre sie nicht Ursache ihrer selbst und also nicht Substanz.

Die Substanz ist nur dann ihrem Begriffe gemäß, wenn sie schlechthin unbeschränkt oder unendlich ist. Wenn nun Spinoza in seiner sechsten Definition Gott als „ens absolute infinitum" erklärt, so folgt von selbst, daß die Substanz Gott ist,

* Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens. Eth. I. Def. 1.

oder daß im Spinozismus Substanz und Gott identische Begriffe sind. So entscheidet sich die Weltanschauung dieser Philosophie in der Formel: substantia sive Deus. Wenn aber die Substanz das schlechthin unbeschränkte Wesen ist, so kann es nur eine Substanz geben, denn gäbe es außer ihr noch andere Substanzen, so müßten sich diese gegenseitig beschränken und mithin beschränkte oder endliche Wesen sein, was dem Begriffe der Substanz widerspricht.

Da die Substanz Gott ist, so können wir mit dem 14. Lehrsatz der Ethik die Einheit derselben in folgender Weise fassen: „Außer Gott giebt es keine Substanz.“ *

Wir verstehen unter Gott demnach das absolute Wesen, das schlechthin aus sich selbst entspringt, und dessen Dasein unmittelbar aus ihm selbst folgt. In diesem Begriff lassen sich zwei Momente unterscheiden, die für das Verständniß der spinozistischen Philosophie von entscheidender Bedeutung sind.

Indem die Substanz aus sich selbst entspringt oder sich selbst begründet, ist sie zugleich Ursache und Folge ihrer selbst, zugleich die Kraft und deren Wirkung, zugleich das unendliche Vermögen und das unendliche Dasein.

Als Ursache ihrer selbst wird die Substanz lediglich durch sich bestimmt, sie existirt zufolge des eigenen Vermögens und handelt nur in Uebereinstimmung mit ihrer Natur, nicht unter dem Zwange eines andern Wesens. So ist sie selbst ein freies Wesen, „res oder causa libera“, denn Spinoza erklärt in der siebenten Definition: „das Wesen heißt frei, welches nur durch die Nothwendigkeit seiner Natur existirt und von sich allein zum Wirken bestimmt wird. Nothwendig aber oder vielmehr gezwungen heißt dasjenige Wesen, das von einem andern auf eine gewisse

* Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia. Eth. I. Prop. 14.

und bestimmte Weise zur Existenz und zum Wirken bestimmt wird." *

Als Folge ihrer selbst ist die Substanz eine begründete, also nothwendige Existenz. Aber diese Existenz folgt nur aus ihr selbst, und ist mithin nicht durch ein anderes Wesen bedingt, also nicht necessaria in dem Sinn von coacta, nicht eine äußere, sondern eine innere oder immanente Nothwendigkeit. Die Existenz ist im Begriffe der Substanz gegeben und folgt daraus mit derselben Evidenz, wie die Peripherie aus der Definition des Kreises. Eine solche immanente Nothwendigkeit nennt Spinoza ewig, und sofern die Existenz Gottes oder die Substanz als Folge ihrer selbst diese immanente Nothwendigkeit ausdrückt, gilt sie ihm als ewiges Wesen, res aeterna. Er erklärt nämlich in der achten Definition: „Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, sofern sie als eine nothwendige Folge aus der bloßen Definition des ewigen Wesens begriffen wird." **

Die beiden Momente, welche das Wesen der Substanz entscheiden, sind daher Freiheit und ewige Nothwendigkeit. Als Ursache ihrer selbst ist die Substanz res libera; als Folge ihrer selbst ist sie res aeterna. Wie verhalten sich diese beiden Momente zu einander?

Offenbar ist der Begriff der Ursache mit dem der Folge unauflöslich verbunden. Die Substanz als Ursache ihrer selbst

* Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. Eth. I. Def. 7.

** Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur. ibid. Def. 8.

vollkommen dasselbe bedeuten und die Freiheit nichts ist, als die Bejahung der Nothwendigkeit.

Genau ebenso verhält es sich mit der Substanz. Sie ist das unendliche Vermögen, aus dem das unendliche Dasein folgt. In dieser ewigen Causalität besteht das Wesen der Substanz und stimmt darin vollkommen mit sich selbst überein, denn diese Wirksamkeit wird nicht von außen, sondern allein durch die eigene Natur bestimmt. Also schließt die Freiheit der Substanz jeden Zwang oder jede äußere Nothwendigkeit von sich aus. Aber die Substanz kann auch an ihrer Wirksamkeit nichts ändern, denn das hieße ihr Wesen ändern; sie muß ihrem Wesen gehorchen und bejahen, was daraus folgt. Also verneint die Freiheit der Substanz, wie den Zwang und die äußere Nothwendigkeit, eben so die Willkür und das Vermögen, beliebig zu handeln.

Indem wir jetzt die ganze Untersuchung über den Begriff der Substanz zusammenfassen, sprechen wir unser Resultat in folgender Schlußkette aus: Die Substanz ist als das Wesen der Dinge ein ursprünglicher Begriff, als solcher ein ursprüngliches Wesen oder causa sui; als Ursache ihrer selbst ist sie ein schlechthin unendliches Wesen oder Gott und das unendliche Wesen ist nur Eines; die eine Substanz kann nur durch sich selbst begründet sein, also ist sie ihre eigene immanente Ursache, d. h. res libera und als solche zugleich ihre eigene immanente Folge oder res aeterna. *

Wir können daher das Wesen der Substanz oder Gottes auf dem Standpunkt Spinozas erschöpfen durch den Begriff der Causalität oder das Vermögen zu wirken, und weil alle Wirkungen nur aus diesem Vermögen hervorgehen oder nur aus dem Wesen der Substanz folgen, so ist der Gott Spinozas die innere oder immanente Causalität.

* Vergl. Eth. I. Def. 1, 2, 3, 6, 7, 8.

## 2. Die nothwendige Ordnung der Dinge. Deus sive omnium rerum causa immanens.

In welcher Gestalt existirt dieser Gott? Wir wollen diese Frage, welche die letzte Aufklärung über den Gottesbegriff Spinozas entscheidet, im Geiste seiner Philosophie zuerst negativ beantworten, um dann desto sicherer die positive Lösung zu finden.

Sobald wir irgend einem Dinge ein bestimmtes Prädicat geben, so unterscheiden wir es in dieser Eigenschaft von anderen Dingen und beschränken sein Wesen auf eine bestimmte Sphäre. Diese bestimmte Sphäre ist gleichsam eine Figur in dem unendlichen Raume, und nur so weit die Figur reicht, reicht auch das Wesen des Dinges; jenseits der Grenze ist das Ding nicht mehr. Also jedes bestimmte Prädicat beschreibt um das Ding, von dem es gilt, eine Grenze, und es erklärt darum nicht bloß, was innerhalb dieser Grenze das Ding ist, sondern zugleich, daß es außerhalb derselben nicht ist.

Aus dem Begriffe des unendlichen Wesens folgte mit mathematischer Klarheit die unendliche Existenz, wie aus dem Begriffe des Raumes die unendliche Ausdehnung. Also würden wir den Begriff der Substanz oder das Wesen Gottes geradezu verneinen, wenn wir seine Existenz beschränken wollten, wie wir den Raum verneinen, wenn wir seine Existenz auf eine bestimmte Figur einschränken. Darum sagt Spinoza: omnis determinatio est negatio. Die Substanz determiniren heißt sie verneinen. Warum? Weil es den Begriff des Raumes verneinen hieße, wenn man ihn nur in bestimmten Gränzen oder in gewissen Figuren behaupten wollte, weil man offenbar keinen Begriff von der Natur des Raumes hätte, wenn man ihn durch irgend eine Grenzbestimmung determinirte. Jeder Terminus ist eine Verneinung, die jedes endliche Wesen relativ, das unendliche absolut trifft und aufhebt, und darum nie das Sein, sondern immer das Nichtsein desselben ausdrückt oder, wie Spinoza in einem

ist darum zugleich Folge ihrer selbst, und jene beiden Momente sind an sich nicht unterschieden, nur wir unterscheiden sie, indem wir den Begriff der Substanz analysiren. Sie selbst unterscheidet sich nicht in Ursache und Folge, sondern ist Beides zugleich, d. h. sie ist Causalität, und indem sie nur von sich selbst sowohl Ursache als Folge ist, so ist sie absolute Causalität oder Nothwendigkeit. Diesem Begriff der absoluten Nothwendigkeit wird nicht widersprochen, wenn Spinoza die Substanz zugleich als ein freies Wesen darstellt. Denn die Freiheit der Substanz ist nicht unterschieden von ihrer Nothwendigkeit, ebenso wenig wie Ursache und Folge in der Substanz unterschieden sind: sie ist als Ursache frei, sie ist als Folge nothwendig; ihre Freiheit ist das ewige Vermögen, ihre Nothwendigkeit ist die ewige Existenz.

Die Substanz ist nicht in einer andern Rücksicht frei, in einer andern nothwendig, sondern genau in demselben Sinne ist sie Beides. Als Ursache ihrer selbst ist sie freie Causalität oder Nothwendigkeit. Als Folge ihrer selbst ist sie nothwendige Existenz, aber diese Nothwendigkeit, da sie nur aus ihr selbst hervorgeht, ist zugleich frei. Die Nothwendigkeit ist hier frei und die Freiheit ist hier nothwendig.

Diese Gleichung von Freiheit und Nothwendigkeit, die wir dargethan und aus dem Begriffe der Substanz gefolgert haben, bildet den Charakter des Spinozismus, und in dem analytischen Urtheil, die Freiheit ist nothwendig, erblicken wir den kurzen und treffenden Ausdruck für den Geist und die Richtung dieses ganzen Systems.

Die Freiheit, welche der Spinozismus begreift, ist die immanente Nothwendigkeit, also kein Vermögen, welches die Causalität überschreitet und nach Gutdünken so oder anders handeln kann. Ein solches Vermögen, welches wir gewöhnlich mit dem Worte Freiheit bezeichnen und im Unterschiede davon

lieber Willkür oder Willensfreiheit nennen wollen, findet überhaupt keinen Platz in der Philosophie Spinozas. Es ist mithin kein Widerspruch, daß Spinoza die Freiheit in der Substanz behauptet und doch die Freiheit überhaupt läugnet, denn die Freiheit, welche er behauptet, ist eine ganz andere, als die, welche er läugnet. Die Freiheit der Substanz ist die absolute Nothwendigkeit, das ewige Vermögen, das sich beweist als ewige Existenz, die causa libera, nicht die libera voluntas. Diese Freiheit ist das entschiedene Gegentheil der Willkür oder Willensfreiheit, denn sie handelt nur in der Form der Causalität und nicht, wie jene, nach vorgestellten Zwecken.

Wir nehmen ein mathematisches Beispiel, um uns diese Identität von Freiheit und Nothwendigkeit ganz anschaulich zu machen. In dem Begriff des Kreises liegt offenbar die Gleichheit aller Radien. Diese geometrische Wahrheit folgt einfach aus der Definition des Kreises, darum ist sie eine ewige Nothwendigkeit. Der Kreis beweist darin seine immanenten und darum ewigen Eigenschaften, also ist die Gleichheit der Radien eine Folge lediglich von der Natur des Kreises, und diese stimmt mit sich selbst vollkommen überein, indem sie jene Eigenschaft darthut. Insofern ist sie frei und der Kreis könnte als die causa libera von der Gleichheit der Radien betrachtet werden, denn er ist nicht äußerlich zu dieser Eigenschaft gezwungen, sondern durch sich selbst dazu bestimmt. Ist diese Freiheit nun Willkür oder die Möglichkeit, auch anders zu handeln? Kann der Kreis etwa auch bewirken, daß seine Radien nicht gleich sind? Eine offenbare Unmöglichkeit! Der Kreis bewirkt vermöge seines Wesens alle seine Eigenschaften: darin besteht seine Freiheit. Aber er muß sie bewirken, sie folgen aus seinem Wesen und bilden seinen Begriff, denn er würde aufhören, ein Kreis zu sein, wenn eine jener Eigenschaften sich änderte: darin besteht seine Nothwendigkeit. Also ist es klar, daß Freiheit und Nothwendigkeit

vollkommen dasselbe bedeuten und die Freiheit nichts ist, als die Bejahung der Nothwendigkeit.

Genau ebenso verhält es sich mit der Substanz. Sie ist das unendliche Vermögen, aus dem das unendliche Dasein folgt. In dieser ewigen Causalität besteht das Wesen der Substanz und stimmt darin vollkommen mit sich selbst überein, denn diese Wirksamkeit wird nicht von außen, sondern allein durch die eigene Natur bestimmt. Also schließt die Freiheit der Substanz jeden Zwang oder jede äußere Nothwendigkeit von sich aus. Aber die Substanz kann auch an ihrer Wirksamkeit nichts ändern, denn das hieße ihr Wesen ändern; sie muß ihrem Wesen gehorchen und bejahen, was daraus folgt. Also verneint die Freiheit der Substanz, wie den Zwang und die äußere Nothwendigkeit, eben so die Willkür und das Vermögen, beliebig zu handeln.

Indem wir jetzt die ganze Untersuchung über den Begriff der Substanz zusammenfassen, sprechen wir unser Resultat in folgender Schlußkette aus: Die Substanz ist als das Wesen der Dinge ein ursprünglicher Begriff, als solcher ein ursprüngliches Wesen oder causa sui; als Ursache ihrer selbst ist sie ein schlechthin unendliches Wesen oder Gott und das unendliche Wesen ist nur Eines; die eine Substanz kann nur durch sich selbst begründet sein, also ist sie ihre eigene immanente Ursache, d. h. res libera und als solche zugleich ihre eigene immanente Folge oder res aeterna. *

Wir können daher das Wesen der Substanz oder Gottes auf dem Standpunkt Spinozas erschöpfen durch den Begriff der Causalität oder das Vermögen zu wirken, und weil alle Wirkungen nur aus diesem Vermögen hervorgehen oder nur aus dem Wesen der Substanz folgen, so ist der Gott Spinozas die innere oder immanente Causalität.

* Vergl. Eth. I. Def. 1, 2, 3, 6, 7, 8.

## 2. Die nothwendige Ordnung der Dinge. Deus sive omnium rerum causa immanens.

In welcher Gestalt existirt dieser Gott? Wir wollen diese Frage, welche die letzte Aufklärung über den Gottesbegriff Spinozas entscheidet, im Geiste seiner Philosophie zuerst negativ beantworten, um dann desto sicherer die positive Lösung zu finden.

Sobald wir irgend einem Dinge ein bestimmtes Prädicat geben, so unterscheiden wir es in dieser Eigenschaft von anderen Dingen und beschränken sein Wesen auf eine bestimmte Sphäre. Diese bestimmte Sphäre ist gleichsam eine Figur in dem unendlichen Raume, und nur so weit die Figur reicht, reicht auch das Wesen des Dinges; jenseits der Grenze ist das Ding nicht mehr. Also jedes bestimmte Prädicat beschreibt um das Ding, von dem es gilt, eine Grenze, und es erklärt darum nicht bloß, was innerhalb dieser Grenze das Ding ist, sondern zugleich, daß es außerhalb derselben nicht ist.

Aus dem Begriffe des unendlichen Wesens folgte mit mathematischer Klarheit die unendliche Existenz, wie aus dem Begriffe des Raumes die unendliche Ausdehnung. Also würden wir den Begriff der Substanz oder das Wesen Gottes geradezu verneinen, wenn wir seine Existenz beschränken wollten, wie wir den Raum verneinen, wenn wir seine Existenz auf eine bestimmte Figur einschränken. Darum sagt Spinoza: omnis determinatio est negatio. Die Substanz determiniren heißt sie verneinen. Warum? Weil es den Begriff des Raumes verneinen hieße, wenn man ihn nur in bestimmten Gränzen oder in gewissen Figuren behaupten wollte, weil man offenbar keinen Begriff von der Natur des Raumes hätte, wenn man ihn durch irgend eine Grenzbestimmung determinirte. Jeder Terminus ist eine Verneinung, die jedes endliche Wesen relativ, das unendliche absolut trifft und aufhebt, und darum nie das Sein, sondern immer das Nichtsein desselben ausdrückt oder, wie Spinoza in einem

Briefe sagt: „determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet, sed e contra est ejus non esse. Die Bestimmung fällt unter den Begriff der Grenze: wenn sich diese mit dem unendlichen Wesen im Sinne Spinozas nicht verträgt, so ist auch jene davon ausgeschlossen, und es versteht sich im Grunde von selbst, daß ein schlechthin unbegrenztes Wesen auch ein schlechthin unbestimmtes, daß das „ens absolute infinitum" zugleich „ens absolute indeterminatum" sein müsse.*

Aus diesem Begriff ergeben sich, wie ich darthun werde, die folgenden Consequenzen; man muß sie einräumen, wenn man die Voraussetzung annimmt, und wenn man diese widerlegt, so kann man die Mühe sparen, im Einzelnen die Folgerungen anzugreifen, denn mit dem Principe sind sie sämmtlich aufgehoben. Es gilt hier der streng logische Grundsatz: wenn man einen Begriff verneint, so hat man damit Alles verneint, was aus jenem Begriffe folgt; wenn man einen Begriff bejaht, so hat man damit Alles bejaht, was jener Begriff in sich schließt. Dieses Verfahren, welches in einem philosophischen System die Folgerichtigkeit ausmacht, bietet zugleich die einzig sichere und, wie mir scheint, günstigste Methode, wie jenes System mit Erfolg beurtheilt und bekämpft werden kann, denn sie erlaubt den Gegnern die summarische Procedur, die mit einem treffenden Urtheil, welches auf den principalen Begriff gerichtet ist, die ganze Sache entscheidet. Aber es ist sehr ungerecht und einer wahren Belehrung des menschlichen Verstandes zuwider, wenn man ein Princip duldet, weil es in wenig bekannten Ausdrücken abgefaßt ist, und eine der Consequenzen, weil sie vielleicht dem gewöhnlichen Bewußtsein näher tritt, verurtheilt, die doch im

* Ep. 41. — Et quandoquidem Dei natura in certo entis genere non consistit; sed in Ente, quod absolute indeterminatum est, ejus etiam natura exigit id omne, quod τὸ esse perfecte exprimit.

Grunde allein von jenem höhern Begriffe geleitet wird und an sich gar keine Schuld trägt; wenn man z. B. das „ens absolute indeterminatum" im Spinozismus gewähren läßt, aber gegen das „Deus sive natura" redet. Es sollte in der Wissenschaft nicht erlaubt sein, was man der öffentlichen Gerechtigkeit als das Schlimmste anrechnet, einen Unschuldigen zu verurtheilen. Jede richtige Consequenz ist ein unschuldiger Begriff, nur das Princip ist schuldig.

Ist nicht mit der Determination jede Bestimmung und damit die Möglichkeit überhaupt aufgehoben, kraft deren sich ein Wesen bestimmt, specificirt, von anderen unterscheidet? Ist nicht mit der Selbstunterscheidung auch das Selbst verneint, oder kann es ohne Selbstunterscheidung eine Selbsteigenthümlichkeit geben? Offenbar ist jedes eigenthümliche Selbst ein unterschiedenes Wesen, und unterschiedslos sein heißt so viel als selbstlos sein.

Wo aber kein Selbst existirt, da giebt es auch weder Selbstempfindung noch Selbstbewußtsein, denn Beides sind Selbstbethätigungen, welche die Möglichkeit eines Selbstes zu ihrer nothwendigen Voraussetzung haben. Besteht nicht in der Selbstempfindung die Individualität? Besteht nicht im Selbstbewußtsein die Persönlichkeit? Also muß der Gott Spinozas, wenn er im Princip als ein unterschiedsloses Wesen gefaßt ist, nothwendig auch als ein selbstloses und darum unpersönliches Wesen begriffen werden.

Mit der Persönlichkeit sind offenbar sämmtliche Functionen aufgehoben, die nur in einem persönlichen Wesen stattfinden können. Wenn es kein Selbstbewußtsein giebt, so giebt es auch keine Bethätigung desselben. Das Selbstbewußtsein bethätigt sich, indem es Begriffe bildet und nach Begriffen handelt. Ist nicht das erste Vermögen der Verstand, das andere der Wille? Und ist also nicht Spinoza durch sein Princip zu der Erklärung

genöthigt: „daß zu dem Wesen Gottes weder Verstand noch Wille gehöre," da beide Selbstbewußtsein, also Selbstbestimmung, also Bestimmung und Determination voraussetzen, die nach seinen Begriffen das schlechthin unendliche Wesen verneinen? Verstand und Wille erscheinen ihm nicht als ewige Geistesvermögen, sondern lediglich als anthropologische Functionen, die in der Natur Gottes nicht stattfinden können, weil sie dieselbe verendlichen und darum verkehren würden.*

Aber mit dem Verstande fehlt das Vermögen, Zwecke zu bilden, mit dem Willen das Vermögen, nach Zwecken zu handeln; also muß überhaupt die Zweckthätigkeit, die jene beiden voraussetzt, von dem absoluten Wesen verneint und die Behauptung aufgestellt werden: „Gott handelt nicht nach Zwecken."

Wenn Gott nach Zwecken handelte, so müßte er das Vermögen haben, sich beliebige Zwecke zu setzen oder willkürlich zu handeln. Dann könnten also die Dinge auch auf eine andere Art und in einer andern Ordnung von ihm hervorgebracht worden sein, als sie hervorgebracht sind, dann könnte die Weltordnung eine andere sein, als sie in Wahrheit ist, und die wirkliche Welt müßte als zufällige, durch einen grundlosen Willensact bestimmte Erscheinung betrachtet werden. Das läugnet Spinoza: er verneint das willkürliche Handeln, welches nach beliebig gewählten Zwecken verfährt, als eine grundlose Freiheit, die des göttlichen Wesens unwürdig ist, als eine libertas nugatoria, wie er sie verächtlich genug bezeichnet, die jedem ernsten Verstande widerspricht.

Wenn es nun überhaupt keine Zwecke in dem göttlichen Handeln giebt, so giebt es auch keinen Endzweck, wie z. B. die Idee des Guten, die man als Norm des göttlichen Handelns aufstellen und als Gesetz innerhalb dieser Freiheit betrachten

* Ad Dei naturam neque intellectus neque voluntas pertinet. — Eth. I. Pr. 17. Schol.

könnte. Bekanntlich hat das platonische System diesen Begriff auf den Gipfel der Philosophie erhoben, denn die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ wurde hier zur Aufgabe der Gottheit gemacht und als das eigentliche Weltprincip später von dem Neuplatonismus mit dem Wesen der Gottheit selbst identificirt.

Diesen Begriff eines göttlichen Weltzwecks verneint Spinoza und findet, daß es noch weit unvernünftiger sei, die Gottheit durch die Idee des Guten zu nöthigen, als ihrer freien Willkür Alles zu überlassen. Er erklärt: „ich gestehe, daß die Ansicht, welche Alles dem grundlosen Willen Gottes unterwirft und von seinem Gutdünken abhängig macht, ein geringerer Irrthum ist, als die Meinung derer, welche behaupten, Gott bewirke Alles unter dem Zwange des Guten. Denn diese scheinen Etwas außerhalb Gottes anzunehmen, welches von Gott nicht abhängig ist, worauf sich Gott, wie auf ein Muster, in seinem Wirken richtet, oder wohin er, wie nach einem bestimmten Zielpunkte, trachtet. Das aber heißt nichts Anderes, als Gott dem Fatum unterwerfen, und das ist das Unvernünftigste, was von Gott gesagt werden kann, denn wir haben gezeigt, daß er von dem Wesen und Dasein aller Dinge die erste und einzige freie Ursache ist.“ *

* Fateor, hanc opinionem, quae omnia indifferenti cuidam Dei voluntati subjicit et ab ipsius beneplacito omnia pendere statuit, minus a vero aberrare, quam illorum, qui statuunt, Deum omnia s u b ratione boni agere. (Dieses sub ist sehr bezeichnend, denn es enthält die Kritik Spinozas. Gott handelt u n t e r der Idee des Guten, diese ist also die bestimmende Macht, die ihn nöthigt und gleichsam unterwirft.) Nam hi aliquid extra Deum videntur ponere, quod a Deo non dependet, ad quod Deus, tanquam ad exemplar, in operando attendit, vel ad quod, tanquam ad certum scopum, collimat. Quod profecto nihil aliud est, quam Deum fato subjicere, quo nihil de Deo absurdius statui potest, q u e m o s t e n d i m u s t a m o m n i u m r e r u m e s s e n t i a e, q u a m e a r u m e x i s t e n t i a e

### 3. Die natürliche Ordnung der Dinge. Deus sive natura.

Da nun in der Substanz überhaupt kein Wille fungirt, so ist auch die Welt kein Product des göttlichen Willens oder kein Geschöpf. Da in keiner Weise eine willkürliche Handlung in dem göttlichen Wesen stattfindet, so ist auch die Welt keine willkürliche, sondern eine nothwendige Handlung, die nicht einmal, sondern immer geschieht, d. h. sie ist keine Schöpfung, sondern eine ewige Existenz. Endlich, da es in dem Wesen Gottes keine Zweckthätigkeit giebt, so ist die Welt, wie kein Product des göttlichen Willens, so auch kein Schauplatz göttlicher Zwecke, weder der Weisheit, noch der Vorsehung, kein Abbild eines göttlichen Musters, sondern die nothwendige Folge des göttlichen Wirkens. Also ist der Weltproceß, oder der ewige Zusammenhang der Dinge, nicht nach Zwecken, sondern nach Gründen geordnet, und der Gott Spinozas muß begriffen werden als die Weltordnung in der Form der Causalität.

Diese Erklärung, welche das Programm seines Pantheismus enthält, giebt Spinoza in folgenden Worten: „Was Gott und die Natur betrifft, so hege ich darüber eine ganz andere Meinung, als diejenige, welche heut zu Tage die Christen gewöhnlich vertheidigen. Ich behaupte nämlich, daß Gott die inwohnende, nicht die jenseitige Ursache des Weltalls ist.“ *

primam et unicam liberam causam esse. Eth. I. Prop. 33. Schol. II. Diese bedeutsame Stelle erklärt vortrefflich den Gegensatz Spinozas zu Plato.

* De Deo et natura sententiam foveo longe diversam ab ea, quam neoterici christiani defendere solent. Deum enim rerum omnium causam immanentem, non vero transeuntem statuo. Ep. 21. „Causa transiens“ bedeutet nicht vorübergehende, sondern übergehende, d. h. von außen einwirkende oder jenseitige Ursache.

Was bedeutet „omnium rerum causa immanens?“ Offenbar den Zusammenhang aller Erscheinungen nach Grund und Folge, Ursache und Wirkung, also den Causalnexus der Dinge, worin jede Erscheinung aus einer andern folgt und zuletzt die gesammte Kette der Dinge, oder das Universum, weil dieses nicht aus einem andern folgen kann, nothwendig sich selbst begründet, also Ursache seiner selbst oder Substanz ist.

Wenn wir nun diese gesammte Ordnung der Dinge, die von demselben Gesetze unendlicher Causalität oder bewußtloser Nothwendigkeit regiert werden, in den Begriff der Natur zusammenfassen, so ist das Wesen des spinozistischen Gottes vollkommen klar und der letzte Ausdruck dafür gefunden: Er ist die Natur, nicht in ihren einzelnen Erscheinungen, sondern als das absolute Vermögen, welches den Zusammenhang aller Dinge begründet und ausmacht.

Wenn wir daher mit Spinoza zuerst „substantia sive Deus“ dachten, so müssen wir jetzt, nachdem der Gottesbegriff vollkommen aufgeklärt ist, Deus sive natura sagen.*

Vergleichen wir dieses Resultat, das aus dem Begriff der Substanz gefolgt ist, mit demjenigen, welches wir aus dem Gesichtspunkte der mathematischen Methode vorausgenommen hatten, so liegt die Uebereinstimmung beider am Tage. Die mathematische Methode kann den Zusammenhang der Dinge oder den Weltproceß nur darstellen als eine Reihenfolge von Consequenzen, die nicht willkürlich hervorgebracht, sondern durch die Nothwendigkeit der Sache gegeben oder in dem ursprünglichen Wesen enthalten sind, wie das System aller mathematischen Wahrheiten in dem Grundsatz. — Der Begriff der Substanz hat sich uns jetzt erwiesen als die Weltordnung in der Form der Causalität oder als das ursprüngliche Wesen, worin das

* S. oben Vorlesung 11, S. 169.

System der Dinge enthalten ist, als eine ewige Consequenz. So kommt, was die mathematische Methode verlangt, vollkommen überein mit dem, was aus der Substanz folgt.

Wie der mathematische Grundsatz der Grund ist, aus dem alle Lehrsätze folgen, und zwar deren immanenter Grund, weil er in jedem mitenthalten ist, so bildet die Substanz den immanenten Grund aller Dinge. Wie jeder einzelne Lehrsatz aber nicht unmittelbar aus dem Grundsatze folgt, sondern durch eine Reihe anderer Lehrsätze vermittelt ist, so folgen die einzelnen Dinge auch nicht unmittelbar aus der Substanz, sondern jedes einzelne Ding folgt aus einem andern einzelnen Dinge und existirt nur in und durch die Gemeinschaft mit den übrigen.

Nur das System aller mathematischen Wahrheiten folgt unmittelbar aus dem Axiom. Nur das System aller Dinge oder die Weltordnung folgt unmittelbar aus der Substanz.

Endlich, wie in der mathematischen Methode nur das System der Wahrheiten ewig ist, dagegen die Figuren, welche sie darstellen, als flüchtige Bilder vergehen, so ist auch in der Weltordnung nur der Zusammenhang der Dinge ewig, dagegen die einzelnen Erscheinungen führen ein wandelbares und vergängliches Dasein.

Diese Uebereinstimmung der mathematischen Methode und der Weltordnung erklärt Spinoza in folgender Stelle: „ich glaube klar genug dargethan zu haben, daß aus dem absoluten Vermögen Gottes oder aus der unendlichen Natur Alles nothwendig gefolgt sei oder (vielmehr) immer mit derselben Nothwendigkeit folge, ganz ebenso, wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit zu Ewigkeit folgt, daß seine Winkel äqual sind zwei Rechten.“ *

* Verum ego me satis clare ostendisse puto, a summa Dei potentia sive infinita natura omnia necessario effluxisse, vel semper eadem necessitate sequi, eodem modo ac ex

Der Gang und die Resultate der bisherigen Darstellung
[la]ssen sich leicht in folgende Uebersicht zusammen, die wir in der
[Fo]rm mathematischer Gleichungen geben, um zugleich die
[Me]thode zu vergegenwärtigen, wonach die Resultate erzeugt sind.
[De]r philosophirende Verstand, indem er den Begriff der Substanz
[do]gmatisch voraussetzt, entwickelt ihn auf dem Wege der logischen
[An]alyse: es wird Nichts gedacht, als was jener Begriff noth-
[we]ndig in sich schließt.

Substantia sive Deus.

substantia = causa sui = ens absolute infinitum = Deus
= praeter Deum nulla substantia =
[res libera = res aeterna] =
[en]s absolute indeterminatum = neque intellectus neque voluntas
= omnium rerum essentiae et existentiae prima et unica
libera causa = omnium rerum causa immanens.
Deus sive natura.

---

natura trianguli ab aeterno et in aeternum sequitur, ejus tres angulos aequari duobus rectis.

Der spinozistische Gott handelt nur in der Form der mathematischen Methode. In diesem Sinne muß „Deus agit," eine häufige Redefigur Spinozas, verstanden werden. Sie bedeutet: aus dem Wesen Gottes folgt, und Spinoza selbst erläutert sie durch ex Dei natura sequitur. Dieses Folgen ist aber nicht als ein Act zu denken, sondern als ewiges Sein, wie die mathematischen Wahrheiten ewig sind, wenn auch für uns eine aus der andern folgt. Das Deus agit oder ex Dei natura sequitur ist daher ein ewiges Präsens, denn es folgt aus der Substanz nur, was in ihr liegt: es heißt so viel als in Deo datur oder in rerum natura datur. Mithin ist das agere seinem Begriff nach gleich esse; das göttliche Handeln ist das ewige Sein oder die absolute Nothwendigkeit.

Auf diesen Punkt muß nachdrücklich aufmerksam gemacht werden, denn er enthält die Ursache vieler Mißverständnisse.

Indem man nämlich das Folgen der Welt aus dem Wesen Gottes als einen Act oder eine reale, zeitlich bestimmte Folge auffaßte, so hat man das System Spinozas als Emanationslehre gedeutet. Auch Paulus begeht diesen argen Irrthum. Die Emanationen sind nicht ohne zeitliche und graduelle Unterschiede zu denken; beides schließt das spinozistische Folgen aus. Die Welt folgt aus Gott heißt hier nicht: sie emanirt, sondern sie ist. Spinoza berichtigt nicht umsonst in der obigen Stelle den Ausdruck à Dei potentia omnia effluxisse dadurch, daß er hinzufügt: vel semper eadem necessilate sequi; er macht aus dem sinnlichen Begriff effluxisse den logischen sequi und aus dem Perfectum das Präsens.

Die Welt ist das ewige Präsens und nur die einzelnen Dinge sind die verschwindenden Präterita.



# Achtzehnte Vorlesung.

## [A]uffassung des Spinozistischen Gottesbegriffs.

### I. Der religiöse Gesichtspunkt.

### [Was] bedeutet Jacobi's Erklärung: „Spinozismus ist Atheismus?"

[1) D]er Begriff Gottes. 2) Das Wesen der Religion. 3) Philosophie und Religion.

[Di]e Entwicklung des spinozistischen Gottesbegriffs haben [wir das] letzte Mal in ihrem gesammten Umfange ausgeführt, [indem w]ir Alles darstellten, was jener Grundbegriff nothwendig [in sich] schließt, und in der Weise des Analysten eine Formel [für die a]ndere substituirten. Der Begriff der Substanz, welchen [die neue]re Philosophie in Cartesius zu ihrem Ausgangspunkte [genomme]n hat, ist ernstlich bejaht oder, was dasselbe heißt, ohne [Widerspr]uch gedacht worden. Darin allein, wir wiederholen es, [besteht] die Bedeutung Spinozas, und weil uns der Geist [dieser E]poche vollkommen hinreicht, um dieses klare, mit [mathemati]scher Festigkeit eingerichtete System zu begreifen, so [dürfen] wir uns nicht in die dunklen Lehren der Kabbalistik, [womit m]an die Philosophie Spinozas nicht selten in unmittel[baren Zu]sammenhang gebracht hat. Theosophie und Spinozismus [sind ganz] verschiedene Begriffe, wenn man sich nämlich unter [jener nic]ht das Wesen der Philosophie überhaupt, sondern einen [eigenthüm]lichen Charakter derselben vorstellt.

Spinozas Princip ist der Begriff vom Wesen der Dinge. Das ist nicht der Begriff eines Dinges, den sich der menschliche Verstand bildet, indem er ihn von der äußern Erscheinung abzieht, sondern ein ursprünglicher Begriff, dessen Dasein nicht außer ihm liegt, sondern in ihm selbst enthalten ist. Dieser ursprüngliche Begriff muß daher gedacht werden als das ursprüngliche Wesen oder als Ursache seiner selbst. Aber das Wesen, das nicht von Außen begründet und deßhalb nicht von Außen begrenzt wird, ist das schlechthin unendliche Wesen oder Gott, das Nichts außer sich hat und darum nothwendig ein einziges Wesen bildet. Dieses eine schrankenlose Wesen ist frei von jedem äußern Zwang und zugleich nothwendig, weil ohne jede innere Willkür; es ist selbstlos, weil es schrankenlos ist; es ist bewußtlos, weil es selbstlos ist; es ist ohne Verstand und Willen, weil es ohne Bewußtsein ist, und ohne jede Zweckbestimmung, weil nur durch Verstand und Willen die Zweckthätigkeit überhaupt gedacht werden kann. Darum begreift Gott alle Dinge in sich in einer nothwendigen, aber nicht planmäßigen Ordnung, in einer natürlichen, aber nicht moralischen Nothwendigkeit, und da in Gott Wesen und Erscheinung, Begriff und Existenz vollkommen eins sind, so ist Gott, was sein Begriff enthält: die Natur oder die natürliche Weltordnung.

### 1. Der Begriff Gottes.

Ich halte hier in der Darstellung des Systems inne und suche für den Gottesbegriff desselben den richtigen Gesichtspunkt, nicht um ihn zu beurtheilen, sondern nur, um ihn klar und deutlich zu sehen, damit er weder mit ähnlichen, noch entgegengesetzten Erscheinungen verwechselt, sondern für sich genommen und in seiner eigenthümlichen Stellung betrachtet werden könne. Man muß sich schlechterdings die falschen Gesichtspunkte aus den

Augen rücken, welche den Spinozismus verkehrt und die Vorstellung, die man sich davon macht, fast überall an ein Trugbild gewöhnt haben. Entweder waren diese Gesichtspunkte einseitig, und sie erblickten von dem spinozistischen Gottesbegriff gleichsam nur das Profil, oder sie waren durch vorgefaßte Meinungen, religiöse und philosophische, verblendet und vermochten nicht das fremde Object ohne Trübung aufzufassen.

Wir haben gesehen, welche Momente der spinozistische Gottesbegriff in sich faßt, und wie sich die scheinbar entgegengesetzten Begriffe hier zu einer mathematischen Gleichung aufheben. Der Gott Spinozas ist die Gleichung von Freiheit und Nothwendigkeit: er ist frei, weil er schrankenlos oder unendlich, er ist nothwendig, weil er selbstlos oder unpersönlich ist. Es ist klar, daß diese beiden Bestimmungen sich vollkommen decken, daß schrankenlos sein so viel heißt, wie selbstlos sein, daß im Verstande Spinozas das unendliche Wesen jede Schranke, also auch die der Persönlichkeit überschreitet.

Aber wie, wenn man diesen Gott nur von der einen Seite auffaßt, wenn dem Einen vorzüglich die Unpersönlichkeit, dagegen dem Andern vorzüglich die Unendlichkeit einleuchtet? So werden Beide ohne Zweifel einseitig und einander entgegengesetzt über den Gott Spinozas und dessen Lehre überhaupt urtheilen, der wahre Sinn dieser Philosophie wird in entgegengesetzten Richtungen gedeutet und darum nothwendig verschoben und aus seinem eigenthümlichen Orte gerückt werden. Die berühmte Streitfrage, die über dem Grabe Lessings hinsichtlich der Lehre Spinozas entstanden ist und in der polemischen Literatur der neuern Philosophie das interessanteste Aktenstück bildet, vertheilte ihre Rollen an jene beiden einseitigen Gesichtspunkte. Friedrich Heinrich Jacobi, wohl vertraut mit dem Spinozismus und für den Verstand dieses Systems mit congenialem Scharfsinn ausgerüstet, blickte unverwandt auf die Unpersönlichkeit des

spinozistischen Gottes und bildete sein Urtheil unter dem Eindruck dieses gemüthlosen Begriffs. Moses Mendelssohn, der wohlmeinende Popularphilosoph, der sich nur in den Grenzen seiner Epoche auf den Gemeinplätzen der Aufklärung geschickt zu bewegen wußte, hielt sich an die Unendlichkeit des spinozistischen Gottes und erklärte das System nach seinem Verstande, der in diesem Fall weder congenial, noch unterrichtet genug war, um das in Rede stehende Object sicher zu beurtheilen. Und Herder, der in seinen metaphysischen Begriffen die Richtung Mendelssohns theilte, war der Mann nicht, der die streitige Sache entscheiden und die entgegengesetzten Urtheile versöhnen konnte. Ein merkwürdiger und für die Geschichte des Spinozismus verhängnißvoller Gegenstreit, worin auf der einen Seite das schroffste Urtheil bedingt war durch die gründlichste Kenntniß, während auf der andern Diejenigen, welche den Spinozismus vertheidigen und mit dem gewöhnlichen Bewußtsein ausgleichen wollten, im Grunde wenig mit ihm vertraut waren! Die Frage, um die es sich zuletzt in diesem Streite handelte, heißt: was ist die Lehre des Spinoza — Atheismus oder Theismus?

Spinoza verneint die Persönlichkeit Gottes und damit den fühlenden und fühlbaren Gott, der, wie verschieden die Vorstellungen davon sein mögen, doch im Grunde das Wesen aller Religionen bildet. Die Persönlichkeit und die Vermögen, welche daraus folgen, bedingen die wesentliche Eigenthümlichkeit des offenbar gewordenen Gottes: die Behauptung des unpersönlichen Gottes ist darum die Verneinung Gottes überhaupt, und das System Spinozas, welches jene Behauptung rechtfertigt, muß sich gefallen lassen, wenn man ihm diese Verneinung Schuld giebt. Mit der Persönlichkeit leugnet es Gott, mit dem Willen leugnet es die Freiheit. Der Begriff des selbstlosen Gottes ist Atheismus, der Begriff einer Nothwendigkeit, welche die Willkür und das moralische Handeln ausschließt, ist Fatalismus. Das ist die

Ansicht, welche Jacobi vom Spinozismus gewinnt, nachdem er dieses System gründlich erforscht und in seinen scharfsinnigen Thesen jene Darstellung entworfen hat, welche in der Geschichte des Spinozismus die Epoche der Wiedergeburt bezeichnet.* Die Worte „Atheismus und Fatalismus" sind im Munde Jacobis nicht Vorwürfe, sondern Begriffe, und sie dürfen am wenigsten in dem gehässigen und unbilligen Sinn verstanden werden, wie sie der Gegner Jacobis in jener Streitfrage genommen hat, und wie sie sonst wohl gegen den Spinozismus oft genug vorgebracht worden sind.** Jacobi versteht und bewundert den hellen, reinen Kopf, der seine Ruhe im Denken und seinen Himmel im Verstande finden konnte, aber er entdeckt in diesem Himmel auch nur Verstand, und diesen rein logischen Himmel, worin es keine Stelle giebt für den unbekannten Gott, nennt er Atheismus. Der begriffene Gott ist ihm nicht der freie und darum nicht der wirkliche Gott; die Philosophie, die sich das Begreifen zur Pflicht macht und dem Zuge der Demonstration bis an das Ende folgt, muß in den Atheismus verfallen nicht wie in einen Frevel, sondern wie in ein Schicksal. Nicht Spinoza, der Verstand überhaupt und die Philosophie, die sich dem blosen Begriffe ergiebt, ist Atheist im Sinne Jacobis. Oder ist nicht jede Demonstration eine beständige Folgerung und jede Folgerung ein Satz, der bedingt ist durch einen andern? Jeder Satz, den ich bewiesen habe, ist ein bedingter Satz, und da das systematische Denken eine fortwährende Beweisführung bildet, so ist Alles bedingt, was ich denke, so ist nur das Bedingte denkbar oder durch logische Demonstration erweislich. Darum

* Jacobi, über die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn, 1785, Seite 118—157.

** Moses Mendelssohn Brief an die Freunde Lessings, 11. Band der gesammelten Werke.

kann der Verstand das Unbedingte oder Göttliche nie entdecken, sondern nur verneinen, darum ist der gedachte oder bewiesene Gott allemal der verneinte, die Philosophie ohne Ausnahme Atheismus und Spinoza deren größtes Beispiel. Bei dieser Auffassung der Philosophie, deren Grund oder Ungrund wir jetzt nicht näher untersuchen, begreift man wohl, welchen Eindruck Spinoza und seine Lehre auf das Gemüth Jacobis ausüben mußte, in dem auf eine so einzige Weise Scharfsinn und Gefühlstiefe, das Interesse des Wissens und das Bedürfniß des Glaubens, die ruhige Klarheit des Denkens mit einem dithyrambischen Schwunge der Seele vereinigt war. Ihm war die Philosophie ein verwandter Gegensatz, und Spinoza galt ihm als deren reinste Darstellung, er verstand die geheimen Pulsschläge dieses Systems und erblickte darin eine ganz andere Erscheinung, als sein Freund Hamann, der im Spinozismus keinen verwandten, sondern einen starren Gegensatz aufgerichtet sah und vor dem „Knochengerippe des geometrischen Sittenlehrers" mit instinktivem Widerwillen zurücktrat.* Jacobi weiß, daß es nichts Höheres giebt, als das Streben nach Wahrheit, aber er überredet sich, daß dieses Streben verirrt, wenn es nur mit dem Verstande handelt und den Weg reiner Demonstration einschlägt, er sieht im Atheismus das nothwendige Schicksal der Philosophie und in Spinoza den Philosophen, der dieses Schicksal erfüllt und mit der Ruhe und Entsagung eines heldenmüthigen Geistes getragen hat. —

Alle menschliche Speculation ist atheistisch. So urtheilte damals Jacobi. Alle menschliche Speculation ist theologisch. So urtheilt neuerdings Feuerbach. Alles Begreifen ist nach Jacobi ein Bedingen und darum ein Verneinen des Unbedingten:

* J. G. Hamanns Briefwechsel mit Jacobi. Fr. H. Jacobis Werke 4. Bd., 3. Abtheilung.

das Denken ist ihm ein geborener Atheist. Alles Begreifen ist nach Feuerbach ein Verallgemeinern und darum ein Verneinen des Individuellen und Natürlichen: das Denken ist ihm ein geborener Theolog. — Gott nur begreifen heißt ihn verneinen, behauptet der Eine. Die Natur nur begreifen heißt sie verneinen, behauptet der Andere. Das Princip des Spinozismus ist der Begriff Gottes; darum ist dieses System Atheismus: so schließt Jacobi. Das Princip des Spinozismus ist der Begriff der Natur; darum ist dieses System Theologie: so schließt Feuerbach. * Weil Spinoza Gott nur denkt, darum muß er das Wesen Gottes durch die Natur erklären; weil er die Natur nur denkt, muß er deren Wesen durch Gott erklären. Für Jacobi lautet der Spinozismus Deus sive natura, das ist die verneinte Gottheit oder Atheismus; für Feuerbach lautet er natura sive Deus, das ist die verneinte Natur oder Theologie. Also ist es klar, daß in Beiden dieselbe Ansicht von der Philosophie Spinozas die entgegengesetzten Urtheile begründet, und daß jenes System genau in derselben Rücksicht von dem Einen für Atheismus, von dem Andern für Theologie erklärt wird. Die bedeutsame und lehrreiche Antithese, die sich an dieser Stelle vor uns aufthut, dürfen wir hier nicht weiter verfolgen, wir beziehen sie einfach auf das System Spinozas, und indem wir dieses mit jenen entgegengesetzten Urtheilen messen, die mit gleichem Verstande und mit demselben Scheine des Rechts darüber gefällt worden sind, so mögen sich beide für uns gegenseitig aufheben, und die Wage des Spinozismus, die auf der einen Seite den Atheismus, auf der andern die Theologie tragen soll, kehre zurück in ihr Gleichgewicht. Ein System, das wegen derselben logischen Verfassung dem Einen als Atheismus, dem

* Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft. 1843. Ges. Werke Bd. 2.

Andern als Theologie erscheint, ist für uns weder das Eine noch das Andere.

2. Das Wesen der Religion.

Indessen das Urtheil Jacobis ist nicht bloß einseitig, sondern in seinem Ausdruck vollkommen fehlgegriffen, denn es trifft gar nicht den Sinn, den Jacobi allein damit verbinden konnte, und das Wort, dessen er sich bedient, paßt nicht auf den Begriff, der seinem Urtheil zu Grunde liegt. Das einseitige Urtheil möge aufgewogen sein durch das entgegengesetzte, welches eben so berechtigt ist, aber das verfehlte und verschobene Urtheil müssen wir berichtigen und das Wort Atheismus in diesem Falle so emendiren, wie es der Standpunkt Jacobis verlangt. Denn der Name bedeutet hier etwas ganz Anderes, als er seinem Wortlaut nach heißt, und als man gewöhnlich damit bezeichnet. Etwas ganz Anderes nämlich hat Jacobi in der Lehre Spinozas vermißt, als bloß den Theismus, und weil nur die logische Verneinung des letztern Atheismus genannt werden kann, so spricht dieses Wort nicht aus, was Jacobis Geist im Spinozismus entbehrte. Wäre es nur der Theismus gewesen, so hätte sich dieser bescheidene Wunsch leicht befriedigen können durch eine andere Philosophie, als die des Spinoza, so würde sich Jacobi von Mendelssohn haben einschulen lassen in den aufgeklärten Theismus eines mehr gemüthlichen Raisonnements, und er hätte ohne Zweifel gemeinschaftliche Sache gemacht mit der großen Menge der Antispinozisten seines Zeitalters. Warum verträgt er sich nicht mit der leibnitzwolffschen Philosophie? „Weil sie nicht minder fatalistisch ist, als die spinozistische und den unablässigen Forscher zu den Grundsätzen der letztern zurückführt.“ * Jacobi ist ein viel zu scharfsinniger Denker, um dem Spinozismus die weniger consequenten Philosophien vorzuziehen, und es wäre schlimm bestellt

* Jacobi über die Lehre des Spinoza, Seite 172.

um seinen Standpunkt, wenn er sich auf die unsicheren Annahmen und unbewiesenen Begriffe, auf diese Nieten der Metaphysik verlassen müßte. Kein Gottesbegriff irgend einer Philosophie ersetzt ihm den Atheismus des Spinoza. Der persönliche Gott, den Jacobi sucht und im Spinozismus verneint sieht, ist nicht der *Begriff* des persönlichen Gottes, sondern *dieser selbst*, oder, wie oben mit Absicht gesagt wurde, das *fühlende* und *fühlbare* Wesen der Dinge: das ist offenbar Gott in *unmittelbarer* Beziehung zum Menschen, der vom Menschen empfundene und in dessen Herzen lebendige Gott: die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die auf keinem syllogistischen und noch weniger mechanischen Wege erreicht werden kann. Aber dieser persönliche Gott, der sich fühlbar macht und darum gefühlt werden muß, was ist er anders, als die innige Gemeinschaft des Menschen mit Gott, die nicht im Denken, sondern im *Leben*, nicht in der Philosophie, sondern in der *Religion*, nicht im Begriff, sondern im *Gefühl*, nicht in irgend einer Art des Theismus, sondern allein in dem *Zustande des Glaubens* besteht. Der persönliche Gott im Sinne Jacobis ist die *Religion*, diese vermißt er in der Philosophie Spinozas, und jenes Alpha privativum, das er vor den Theismus setzt, um den Spinozismus zu beurtheilen, müssen wir uns im Geiste Jacobis vor dem Begriff der Religion denken. Er sagt: „Spinozismus ist Atheismus.“ Wir erklären den Satz dahin: der Spinozismus ist das Alpha privativum der Religion; er verneint nicht den Begriff Gottes, sondern den Begriff der Religion, oder, wie sich Jacobi in einer erklärenden Bemerkung zu jenem bündigen Satz selbst ausdrückt, „die recht verstandene Lehre des Spinoza läßt keine Art von Religion zu.“ Nur wenn wir unter Gott die *Religion* oder den im menschlichen Gemüth unmittelbar gegenwärtigen Gott verstehen, ist Jacobis Formel gerechtfertigt und dem Standpunkte angemessen, den dieser entscheidende Kopf dem

Spinozismus und damit der gesammten dogmatischen Philosophie gegenüber aufrichtet. Er bietet nicht einen neuen Begriff an der Stelle des frühern, sondern er ergreift eine ganz andere Richtung des Geistes, als die der discursiven Erkenntniß: er setzt der Philosophie die Religion entgegen, und wenn wir in Spinoza den größten Philosophen des vorkantischen Zeitalters anerkennen, so finden wir am Ausgange desselben in Jacobi den ersten Denker der neuen Zeit, der aufmerksam wird auf die Thatsache der Religion, der diese Thatsache nicht in dogmatischer Weise als theologische Formel nimmt, sondern in ihrem menschlichen Charakter versteht, sie nicht als Doctrin, sondern als Seelenleben betrachtet und in diesem Sinn der Philosophie vorhält als ein großes Fragezeichen.

Jacobi ist eine jener bedeutsamen Naturen, die, von einem ungelösten Probleme ergriffen und im Innersten bewegt, nur in Katastrophen hervortreten, wo die Krisis der Geschichte solche fermentirende Geister verlangt, die vollkommen sicher und entschieden sind in dem, was sie nicht befriedigt, und mit unwiderstehlicher Logik ihre Gegensätze besiegen, dagegen in dem, was sie wollen, immer divinatorisch und darum gewöhnlich schwankend erscheinen. Diese Köpfe vereinigen den Scharfsinn mit dem Enthusiasmus, und der Vergangenheit gegenüber die rücksichtslosen und treffenden Kritiker, sind sie die weichen und unbestimmten Propheten der Zukunft. Diese liebenswürdige und im Kampf großer Contraste versöhnte Naturen gleichen in ihrer Gemüthsverfassung dem sokratischen Dämonium, welches unbestimmt und räthselhaft ist, wenn es bejaht, und stets am deutlichsten redet, wenn es verneint. So ist Jacobi negativ gegen die Philosophie, positiv auf die Religion gerichtet, er findet die Formel, um jene zu verneinen, aber nicht die, um das eigene Princip zu begreifen: er ist der Kritiker Spinozas und der Prophet von Schleiermacher.

Also der Atheismus Spinozas bedeutet im Verstande seines Kritikers die Verneinung der Religion, und indem Jacobi jenes Wort anwendet, folgt er dem Sprachgebrauch der dogmatischen Philosophie, die den Unterschied von Religion und Theologie noch nicht einsieht. Hätte er nun etwa besser sagen sollen, der Spinozismus sei *irreligiös*? Dieser Ausdruck wäre zweideutig und in jedem Fall mit Jacobis eigenem Principe im Widerstreite gewesen; denn, ist die Religion, wofür sie von diesem Denker erkannt wird, das *menschliche Seelenleben in seinem innersten Grunde*, wie sollte ein Begriff diese unzerstörbare Thatsache vernichten können, wie sollte es möglich sein, daß überhaupt irgend eine Philosophie irreligiös wäre? Und noch dazu Spinoza, den Jacobi selbst vor allen übrigen Philosophen als einen religiösen Character willkommen heißt, indem er ihn mit den Worten hervorhebt: „Sei Du mir gesegnet, großer, ja heiliger Benediktus! Wie Du auch über die Natur des höchsten Wesens philosophiren und in Worten Dich verirren mochtest, *seine Wahrheit war in Deiner Seele und seine Liebe war Dein Leben*.“ *

## 3. *Philosophie und Religion.*

Der Spinozismus verneint den Begriff der Religion — heißt daher nicht, diese Philosophie oder ihr Urheber sei irreligiös, *sondern daß sie nicht im Stande sei, die Religion zu erklären*. Das ist der bedeutende Sinn von dem jacobischen Satz: „Spinozismus ist Atheismus.“ Die Philosophie kann nur begreifen und darum auch nur *Begriffe* verneinen; sie verneint die Begriffe, die sie nicht fassen, oder die Thatsachen, die sie nicht erklären kann. Wenn sie den Begriff einer Thatsache

* Jacobi wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings. Gesammelte Werke Band 4, Abth. 2, Seite 245.

verneint, so bekennt die Philosophie, daß sie unvermögend sei, diese Thatsache zu erklären, und ein solches Bekenntniß ist kein Umsturz der Dinge, sondern ein Mangel der Begriffe. Darum ist es wahrlich sehr thöricht, die Verneinungen der Philosophie als Brandfackeln zu betrachten, die in eine friedliche Welt geschleudert werden, während sie nichts sind, als das grelle Licht, das die mangelhafte Verfassung und die innere Beschränktheit eines philosophischen Systems erhellt, und an dem sich stets das höhere Bewußtsein der neuen Philosophie entzündet.

Wenn Zeno, der Eleat, die Bewegung leugnet, was folgt daraus? Etwa, daß die Bewegung wirklich nicht stattfindet, und daß jener Philosoph sich niemals bewegt hat? Oder folgt nicht vielmehr, daß die Philosophie in diesem Bewußtsein noch außer Stande war, die Bewegung zu erklären, und daß ihr Princip noch nicht vermochte, jenes Phänomen zu begreifen? Oder wenn Geulinx, der Cartesianer, den unmittelbaren Zusammenhang von Geist und Körper, das menschliche Leben leugnet, folgt daraus etwas Anderes, als die Armuth seiner Principien, die den schroffen Gegensatz der denkenden und ausgedehnten Substanz festhielten und darum den thatsächlichen Zusammenhang beider nothwendig für unbegreiflich und wunderbar erklären mußten?

Wenn die Philosophie in den entscheidenden Wendepunkten ihrer Geschichte das Urtheil fällt: es giebt keine Erkenntniß, wie es im Alterthum geschieht durch die großen Sophisten unmittelbar vor Sokrates, in der neuen Zeit durch David Hume unmittelbar vor Kant, was folgt aus dieser Verneinung? Etwa, daß die Thatsache der Erkenntniß vernichtet ist und die Wissenschaften aufhören zu existiren? Oder daß in ihrer bisherigen Verfassung, wo sich die Gesichtsweite nur auf die natürliche Welt ausdehnte, die Philosophie noch nicht den Standpunkt einnahm, um jene Thatsache wahrhaft zu erblicken, und noch weniger das Vermögen besaß, sie zu erklären?

Wie sich David Hume in Betreff der Erkenntniß zur dogmatischen Philosophie der neuen Zeit verhält, genau ebenso verhält sich Fr. H. Jacobi zu dieser Philosophie in Betreff der Religion. Der Zweifel Humes und der Glaube Jacobis, die sich auf der gleichen Höhe geschichtlicher Entwickelung befinden, sind die letzten Stadien des Dogmatismus, die Momente des Uebergangs gewesen, in denen sich die neue Epoche vorbereitete und die Philosophie ihre bisherigen Gesichtspunkte überstieg. Hume beweist der dogmatischen Philosophie, daß sie nicht im Stande ist, die Erkenntniß und damit sich selbst zu erklären, daß ihr mithin nichts übrig bleibt, als die Erkenntniß und damit sich selbst zu verneinen. Jacobi beweist dem Spinozismus, den er als Gattungsbegriff der dogmatischen Philosophie nimmt, daß er nicht im Stande ist, die Religion oder den im Menschen gegenwärtigen Gott zu erklären, daß ihm daher nichts übrig bleibt, als die Religion oder sich selbst zu verneinen. Wenn darum, weil die Philosophie nicht die Begriffe erklären konnte, jener das Recht hat, sie alogisch zu nennen, so soll es dem Andern erlaubt sein, darum, weil sie die Religion nicht zu erklären vermochte, die Philosophie als atheistisch zu bezeichnen. Hier geht mir ein bedeutsames Licht auf, das sich von diesem Standpunkte aus über die Vergangenheit und Zukunft der Philosophie verbreitet, und das ich nicht eher verlasse, als bis es auch Ihnen klar geworden ist, denn nur in diesem Licht läßt sich der Gang der neuern Philosophie vollkommen verstehen. Auch scheint es mir, daß gerade dieser Gesichtspunkt von Niemand bemerkt und noch weniger verfolgt wird, denn die Meisten sehen immer nur die Schatten, welche der Zweifel Humes oder der Glaube Jacobis auf die gesammte Philosophie wirft, und sie lassen sich leicht überreden, daß die Philosophie in jedem Fall müsse preis gegeben werden entweder dem Zweifel oder dem Glauben. Und es ist wahr, so lange man die beiden Punkte von einander trennt

und jeden für sich nimmt, muß die Philosophie freilich in den Schatten treten und dem Glauben Platz machen, der sich in Hume auf die äußeren sinnlichen Erfahrungen und in Jacobi auf die innere göttliche Erfahrung richtet. Aber wie? Wenn man beide begreift und mit einander verknüpft, wie sie die Weltgeschichte verknüpft hat, ist es nicht sonnenklar, daß die Philosophie in derselben Epoche von dem Einen für alogisch, von dem Anderen für atheistisch erklärt wird? Muß man jetzt nicht vermuthen, daß die wahrhaft logische Philosophie auch die wahrhaft religiöse sein, und daß sich mit dem Problem der Erkenntniß auch das Problem der Religion auflösen werde? Die Geschichte bestätigt diese große Vermuthung. Der Zweifel Humes stellt der Philosophie das Problem der Erkenntniß, und der Glaube Jacobis stellt ihr das Problem der Religion; darum hat der Erste die kritische Philosophie und der Andere die Religionsphilosophie geboren, und was das sokratische Dämonium der neuern Philosophie in Hume und Jacobi gesucht, das ist durch Kant und Schleiermacher entdeckt worden.

Aber ich greife meinem Thema vor, indem ich es aufklären will und bin wider Willen zu dieser entlegenen Untersuchung genöthigt worden, indem ich dem Gesichtspunkte folgte, unter dem Jacobi den Gottesbegriff Spinozas betrachtet. Jetzt wissen wir, was der Atheismus an dieser Stelle bedeutet, und daß mit diesem Worte nichts Anderes bezeichnet sein soll, als das Unvermögen der Philosophie, aus dogmatischen Begriffen die Religion zu erklären. Welcher ganz andere Sinn liegt in dem so verstandenen Wort, als der gewöhnliche und gemeine, der als einen Makel des Charakters und als verderbliche Handlung hinstellt, was in Wahrheit nichts ist, als ein Unvermögen der Theorie. Wenn nun wirklich die Lehre des Spinoza Atheismus ist im Verstande Jakobis, wird man auch sagen dürfen, Spinoza sei ein Mensch ohne Religion gewesen? So müßte man mit demselben Rechte

schließen, daß jener Eleat, der die Bewegung verneinte, ein Säulenheiliger war. Oder wird man fortfahren mit der andern viel gehörten Rede, daß der Spinozismus die Religion vernichte, und aus den Gemüthern derer vertreibe, die ihm anhängen? So müßte man mit demselben Rechte schließen, als Zeno die Bewegung leugnete, seien die Weltkörper in ihrem Laufe gehemmt und die Weltbewegung vernichtet worden.

Welche abergläubische Furcht vor den Begriffen, als ob sie Zauberer wären, auf deren Wink die Gesetze ihre Macht verlieren und das ewige Weltall seine Bedingungen ändert! Welches grundlose Mißtrauen, noch kleinmüthiger, als jene Furcht, womit sie die Natur der Religion ansehen, als ob ein Zug des Gedankens diese ewige Thatsache erschüttern und damit spielen könnte, wie mit einer ohnmächtigen Erscheinung! Hätten sie nur das große und sichere Gefühl der Religion, wie die Jacobi und Schleiermacher, mit welchem Humor würden sie dem vermeintlichen Atheismus der Philosophen begegnen, anstatt daß sie jetzt fortwährend dieses böse Wort so ängstlich und so übelwollend in ihrem Munde führen! —

## Neunzehnte Vorlesung.

Fortsetzung. II. Der dogmatische oder metaphysische Gesichtspunkt.

### Was ist die Lehre Spinozas: Atheismus oder Theismus?

Jacobi — Mendelssohn. Herder.

1) Der Begriff des Atheismus. 2) Der Begriff des Theismus. 3) Spinozismus und Theismus.

Der Gottesbegriff Spinozas erschien auf dem rein religiösen Gesichtspunkt, den Jacobi einnimmt, als Atheismus, d. h. als ein Philosophem, welches die Thatsache des religiösen Lebens nicht zu erklären vermag. In diesem Worte lag nicht der mindeste Vorwurf. Nur Solche, denen Unterricht und Urtheil in philosophischen Dingen abgeht, konnten den Ausdruck so mißverstehen und damit an Jacobi und an Spinoza dieselbe grobe Ungerechtigkeit verüben. Liegt ein Vorwurf darin, wenn man behauptet, die cartesianische Philosophie könne das natürliche Leben nicht erklären? Warum sollte es ein Vorwurf sein, wenn es von der spinozistischen heißt, sie könne das religiöse Leben nicht erklären? Jedermann hält die cartesianische Philosophie für mechanisch, weil sie das Leben verneint. Genau in demselben Geiste hält Jacobi den Spinozismus für atheistisch, weil er die Religion verneint. In jenem Fall soll durch das Wort Mechanismus Cartesius nicht zur Maschine und in diesem durch das Wort Atheismus eben so wenig Spinoza zum Ketzer gemacht werden.

## 1. Der Begriff des Atheismus.

Was soll nun denen erwidert werden, die gegen die Lehre
)inozas das Wort Atheismus in dem gewöhnlichen, dogmatischen
nn richten, der sich nicht auf die Thatsache der Religion,
dern auf den Begriff Gottes bezieht? Zuvörderst möchte ich
tersuchen, ob es denn überhaupt möglich ist, den Begriff Gottes
verneinen. Denn etwas Anderes kann der Atheismus nicht
euten, er negirt, was der Theismus behauptet, und wenn
ser den logischen Begriff Gottes bejaht, so muß ihn jener
neinen. Wohl gemerkt den Begriff! Aber ist Gott ein
griff, der logisch geschätzt wird, so ist er offenbar der höchste
er absolute Begriff, der alle übrigen in sich faßt, und ich sehe
ht ein, wie die Philosophie jemals einen solchen Begriff entbehren
nn, und wie es darum möglich ist, daß irgend eine Philosophie
nselben verneine. Denn die Erkenntniß wird ja nur Philosophie,
dem sie zu einem höchsten Begriffe emporsteigt, und wenn auch
e Werthe desselben eine mannigfache Stufenleiter durchlaufen
d sich nicht in allgültiger Münze ausprägen lassen, so ist doch
rgends die gänzliche Abwesenheit oder das Alpha privativum
n dem Gottesbegriff möglich. Diesen Begriff suchen heißt
ilosophiren; diesen Begriff nicht suchen oder sich gleichgültig
gegen verhalten, heißt nicht philosophiren; diesen Begriff
neinen, das ist das Gegentheil alles Philosophirens und alles
greifens. Den Gottesbegriff verneinen heißt so viel, als den
chsten Begriff verneinen, und da dieser der vollendete ist, so
uß man mit dem Gottesbegriff den Begriff überhaupt
neinen. Wie ist das möglich? Doch nur in einem begriff-
sen oder begriffswidrigen Denken. Das begrifflose Denken
derspricht und das begriffswidrige verneint sich selbst, das eine
t alogisch, und das andere unlogisch; das erste ist überhaupt
kein Denken, denn dieses besteht nur in Begriffen, und das

andere ist so wenig gebildet, daß es in demselben Augenblick dasselbe sagt und verneint uud gegen den Satz des Widerspruchs, diese erste Regel der gemeinen Logik, handelt. Also der Atheismus, der den Begriff Gottes verneint, ist entweder ein gedankenloses Wort oder ein höchst verworrener Gedanke, in jedem Fall eine logische Unmöglichkeit, die sonst wo geschehen mag, nur nicht in der Philosophie, die doch immer, selbst auf der niedrigsten Stufe und in der seichtesten Form, noch eine Art von Theorie ist. Aber ein System des Atheismus ist die höchste Ungereimtheit, die man erfinnen kann, denn aus der puren Verneinung der Begriffe, welches der Atheismus ist, kann man nimmermehr ein System machen, welches eine wohlbegründete Ordnung von Begriffen ist. Man kann den Begriff Gottes nur verneinen, wenn man überhaupt die Begriffe und damit die allgemeinen und normativen Bestimmungen verneint, und da dieses im Denken schlechthin unmöglich ist, so wird der sogenannte Atheismus wohl überhaupt niemals im Denken, sondern nur da anzutreffen sein, wo sich das Einzelne als solches behaupten und gleichsam fixiren kann, indem es seine Unterordnung unter das Allgemeine aufhebt. Aber diese egoistische Handlung kann nie der Gedanke, sondern nur das Leben vollziehen; denn das Subjekt des Denkens ist immer das allgemeine und vernünftige Wesen, das Subjekt des Lebens dagegen das einzelne und auf sich selbst gerichtete Individuum. Darum kann der Atheismus nur im Leben, niemals im Denken stattfinden, nur in der Praxis, die sich um das eigenliebige Individuum bewegt, niemals in der Theorie, die stets auf Gattungen und Gesetze gerichtet ist, und wenn Jacobi die Religion in der Tiefe des menschlichen Lebens entdeckte als dessen ewigen Grund, so finden wir den Atheismus auch nur im Leben auf dessen Oberfläche in dem Chaos seiner eigensüchtigen Bewegungen. Religion und Atheismus sind beide nicht Verstandessysteme, sondern Lebenszustände. Religion ist das menschliche Leben in seiner Neigung

zu dem Ewigen. Atheismus ist das menschliche Leben in seiner Neigung zu dem einzelnen und vergänglichen Dasein. Religion ist Hingebung, Atheismus ist Selbstsucht. Der Gedanke für sich betrachtet ist weder hingebend, noch selbstsüchtig; darum ist die Philosophie für sich betrachtet weder Religion noch Atheismus. Oder giebt es hier eine Ausnahme? Ich weiß wohl was man meiner Erklärung entgegenhalten wird, und bin vollkommen auf die Beispiele gefaßt, die scheinbar gegen mich reden. Man wird auf jene Philosophieen hinweisen, welche die Selbstsucht zu ihrem Princip machen und den Atheismus offen bekennen, die sich den Ausdruck nicht blos gefallen lassen, sondern ihn gern hören und überall mit großem Geräusch ihre Namen ausrufen; man wird mir die griechischen Sophisten vorhalten, die Materialisten der französischen Aufklärung, vielleicht einige der Neueren, die sich mit großem Eifer um diesen Namen bewerben, um dadurch Anderen gefährlich und sich selbst bedeutend zu scheinen. Aber was ist zuletzt das Werk jener Leute gewesen, wenn man es ernstlicher untersucht und nicht gleich nach dem ersten Scheine des Wortes das Wesen der Sache beurtheilt? Sie haben den Atheismus zur Formel erhoben, und indem sie das Geheimniß desselben offenbarten, so haben sie den Widerspruch klar gemacht, der zwischen dem logischen Begriff und dem atheistischen Leben stattfindet: dieser Widerspruch mußte ausgesprochen werden, damit er eingesehen würde, und es war nöthig, ihn ganz einzusehen, um ihn vollkommen zu lösen. Darum haben jene Philosophen nie erreicht, was sie wollten; sie haben den Atheismus dem Worte nach behauptet, dem Wesen nach verrathen, und den sophistischen Geistern in der Philosophie sind die sokratischen stets auf dem Fuße gefolgt. —

Der Atheismus im Sinne Jacobis war das Gegentheil der Religion, er ist im gewöhnlichen Sinne das Gegentheil der Philosophie, nämlich der selbstsüchtige Lebenszustand, den die

Sophistik begreift, und ich sehe nicht ein, was dieser Atheismus gemein hat mit der Lehre Spinozas, denn von der letztern wird doch Niemand im Ernste behaupten wollen, daß sie sophistisch verfaßt sei und die menschliche Selbstsucht zu ihrem Princip habe. Ist der Spinozismus Atheismus im Sinne Jacobis, so ist er das entschiedenste Gegentheil desselben im Sinne der Anderen. Aber vielleicht könnte man aus der Philosophie Spinozas diesen Atheismus folgern, wenn man sie kritisch untersucht mit dem Verstande eines Bayle, und jener Gottesbegriff, den Spinoza behauptet, möchte im Grunde doch nichts Anderes sein, als ein verblendeter oder verhehlter Atheismus. Denn Spinoza nennt ja das Wesen der Dinge Gott oder Natur, also vergöttert er offenbar die Welt, und da die Welt aus Dingen besteht, so vergöttert er offenbar die Dinge, und da diese, wie der Augenschein lehrt, atomistisch coexistiren und jedes für sich eine besondere Existenz einnimmt, so vergöttert er jedes einzelne Ding und muß zuletzt zugeben, wenn nicht geradezu selbst behaupten, daß jedes einzelne Ding ein Theil Gottes, wenn nicht Gott selbst, ist. Also ist es klar, daß diese Lehre den Begriff Gottes vollkommen verneint und dem Atheismus in der crassesten Form die Thore öffnet. Diese Lehre gewiß, aber was will sie mit dem Spinozismus? Sie gleicht ihm so wenig, daß sie nicht einmal als die äußerste Carricatur desselben angesehen werden kann. Spinoza begreift die Gottheit als das schlechthin unendliche Wesen, welches unendliche Existenz hat und darum jede Schranke als Verneinung von sich ausschließt. Wer will behaupten, daß er die Gottheit oder die unendliche Welt mit einer besondern Existenz oder mit der endlichen Welt identificire, die nichts ist als der rohe Complex der sinnlichen Dinge? So erscheint das Universum der menschlichen Imagination oder der begrifflosen Anschauung, aber nicht dem Verstande Spinozas. Man muß in diesem Philosophen keine Zeile gelesen, geschweige verstanden haben, wenn man ihn einer solchen Vorstellung

für fähig hält: wie sollte Spinoza, der das göttliche Wesen in seiner größten Reinheit faßt und den Begriff desselben vor jeder Beschränkung hütet, selbst diesen erhabenen Gedanken trüben durch das verworrene Chaos der Dinge oder gar beschränken auf die einzelne Erscheinung? Man soll mir die Philosophie Spinozas für Atheismus ausgeben dürfen, wenn man den Begriff des ewigen Raums definiren will durch ein Chaos zahlloser Punkte. Versteht man unter Welt die Summe der sinnlichen Dinge, so ist diese Welt ein vorübergehender Effekt in der Gottheit Spinozas, denn sie ist das schlechthin vergängliche Dasein, und Hegel hat Recht, wenn er in dieser Rücksicht behauptet, daß man dem Systeme Spinozas eher „Akosmismus“, als Atheismus vorwerfen müsse, denn in seinem Weltbegriff existire wahrhaft nur die Gottheit.* Es ist mithin der Sophismus oder die Unwissenheit, welche Spinozas Lehre für Atheismus im gewöhnlichen Sinne ausgeben. Sophismus ist es, wenn man das Wort Welt geflissentlich in einem andern Sinne nimmt, als ihm Spinoza giebt, wenn man es aus der Vernunft in die Sinnlichkeit übersetzt und so wohlfeil genug den Paralogismus zu Stande bringt, daß die sinnlichen Dinge im Spinozismus die Gottheit ausmachen; — es ist Unwissenheit, wenn man überhaupt nicht weiß, was Spinoza gedacht hat und blos weil man hört, daß er über Gott und Welt nicht eben die laufenden Vorstellungen theilte, dem Systeme allerhand Ungereimtheiten andichtet. Aber es wäre gut, wenn die Sophisten und die Unwissenden die Werke der Philosophen nicht beurtheilten, sondern zufrieden wären, daß sie oft genug, wo sie die Kritiker nicht sein konnten, die Richter gewesen sind.

Jacobi, der selbst das Wort Atheismus gegen Spinozas Lehre gebraucht hat, möge ihn schützen gegen jenen Atheismus,

* Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. 3. Thl. (Gesammelte Werke, Bd. XV.) Seite 361.

den ihm der Unverstand der Idioten vorwirft. „Auch Spinoza," sagt Jacobi, indem er ihn mit Lessing vergleicht, „verehrte eine Vorsehung, ob sie ihm gleich nichts Anderes war, als jene Ordnung selbst der Natur, die aus ihren ewigen Gesetzen nothwendig entspringt; auch er bezog Alles auf Gott, den Einzigen, der da ist, und setzte das höchste Gut darein, den Unendlichen zu erkennen und über Alles ihn zu lieben."* — „Leider," ruft Spinoza aus, „ist es dahin gekommen, daß die, welche erklären, daß sie von Gott keinen Begriff haben, und Gott nur durch die sinnlichen Dinge erkennen, von deren Ursachen sie nichts wissen, ohne Schamröthe die Philosophen des Atheismus beschuldigen."**

Die Worte Jacobis, die wir so eben angeführt haben, erklären uns zugleich jenen andern Begriff, den er gegen die Lehre Spinozas mit dem Atheismus verband, und wir werden den Sinn des Fatalismus eben so wenig auf der Oberfläche des Worts finden, als der Begriff des Atheismus nach dem Scheine des Namens geschätzt werden konnte. Der Atheismus verneint hier nicht den Begriff Gottes, und der Fatalismus behauptet nicht den Begriff des Fatums oder des prädestinirenden Schicksals. Allerdings ist Spinozas höchster Gedanke die Nothwendigkeit, aber nicht eine solche, die außerhalb der Welt eine vernunftlose Macht bildet und mit den willenlosen Dingen ihr blindes Spiel treibt, sondern die innere Gesetzmäßigkeit der Welt selbst, also kein Verhängniß, weder ein Schicksal, noch ein Fatum. Wenn aus der Natur des Kreises die Gleichheit der

* Jacobi wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings, Gesammelte Werke, Bd. 4, Abtheilung 2, Seite 238.

** Eh proh dolor! res eo jam pervenit, ut, qui aperte fatentur, se Dei ideam non habere, et Deum nonnisi per res creatas (quarum causas ignorant) cognoscere, non erubescant Philosophos Atheismi accusare. Tr. Theol. Pol. cap. II. p. 173

Radien folgt, so hat diese Nothwendigkeit doch nicht das Fatum, sondern die Mathematik entschieden, und es ist nicht das Verhängniß, sondern das Wesen jener Figur selbst, das sich auf solche Weise kund giebt. Ebenso handelt im Universum die Substanz oder das immanente Wesen der Dinge, und diese Nothwendigkeit, welche in allen Erscheinungen wirkt, ist nicht das spielende Schicksal, sondern die gesetzmäßige Natur. Die spinozistische Nothwendigkeit ist das naturgemäße Handeln oder das mathematische Folgen.* Das Fatum ist die vernunftlose Herrschaft oder die geheimnißvolle Vorherbestimmung. Wenn es in dem spinozistischen Gott überhaupt keine Bestimmung giebt, wie sollte hier eine Vorherbestimmung Statt finden? Wenn jede Determination dem Wesen dieses Gottes widerspricht, so widerspricht ihm doppelt die Prädetermination, und wir müssen mit Spinozas eigenen Worten erklären, daß ein Fatum in Gott die ärgste Ungereimtheit ist, die man sich vorstellen kann.**

Was also will Jacobi mit dem Fatalismus gegen Spinoza, von dem er doch selbst aussagte, daß er eine Vorsehung verehrte, ob sie gleich nichts Anderes war, als jene Ordnung der Natur, die aus ihren Gesetzen nothwendig entspringt? Er ist weit entfernt den gewöhnlichen Fatalismus in der Lehre Spinozas zu finden und vertheidigt vielmehr den Philosophen eben so eifrig gegen diesen Begriff, wie er ihn in Schutz nimmt gegen den Unverstand des gewöhnlichen Atheismus. Wir verstehen Jacobi nicht, ohne fortwährend den Standpunkt im Auge zu behalten, den er entdeckt und zum ersten Mal gegen die Philosophie erhoben hat, und überhaupt wird man den Gegensatz von Spinoza und Jacobi nicht richtig würdigen und vergebens die Stellung suchen, welche

* S. oben Vorlesung 16, Seite 274.

** S. oben Vorlesung 17, Seite 293.

der Letztere in der Geschichte einnimmt, so lange man sich nicht jenen originalen Charakter aufschließen kann, der Jacobis ganze Wirksamkeit bezeichnet. Er entdeckt das religiöse Leben gegenüber einer Philosophie, die nicht im Stande ist, diese Thatsache zu begreifen, und wie Spinoza die Metaphysik gleichsam in abstracto darstellt, eben so rein und ungemischt ergreift Jacobi den Standpunkt der Religion. Es giebt einen einsamen Ort für die Philosophie, der von dem übrigen Menschenleben entfernt ist und allein von dem nachdenkenden Verstande bewohnt wird. Es giebt einen einsamen und unberührten Ort für das andächtige Menschengemüth, wo die Religion ihr Stillleben führt. Dort lebt Spinoza, hier Jacobi. Wenn überhaupt ein Gegensatz stattfindet zwischen Philosophie und Religion, so ist er nur in den abstrakt gefaßten Richtungen Beider anzutreffen, wo jede für sich allein auftritt, so ist Spinoza und Jacobi dieser lebendig gewordene Gegensatz. Religion ist nur da, wo die Gottheit das menschliche Dasein erfüllt, bejaht und von diesem gefühlt und wieder bejaht wird. Der Gott Spinozas nimmt keine Rücksicht auf den Menschen, dieser Gott kann seiner Natur nach niemals Religion werden: darum ist die Philosophie Spinozas Atheismus. Dem Gott der Religion entspricht eine liebevolle und väterliche Weltregierung, dem Gott des Spinozismus entspricht eine gemüthlose und mathematische Weltregierung: darum ist diese Philosophie Fatalismus. Dem religiösen Standpunkte Jacobis muß eine Philosophie, die das Wesen Gottes und den Gang der Dinge ohne Rücksicht auf das persönliche Menschenleben more geometrico demonstrirt, als eine atheistische und fatalistische Lehre erscheinen. Diese beiden Bestimmungen haben denselben Sinn. Atheismus ist das Gegentheil der Religion; Fatalismus ist das Gegentheil der religiösen Weltanschauung. Die Philosophie des Spinoza ist Beides, weil sie den Zustand der Religion und die darauf gegründete Betrachtung der Dinge nicht begreifen kann und darum verneinen muß.

## 2. Der Begriff des Theismus.

Jacobi beurtheilt die Philosophie aus dem Gesichtspunkt
: menschlichen Religion, nicht aus dem einer rechtgläubigen
ogmatik. Er erklärt, daß ein Gegensatz ohne Vermittlung Statt
de zwischen dem Leben der Religion und dem Rationalismus
: Philosophie, der sich in Spinozas Lehre systematisch vollendet
be. Eine solche Differenz, die so umfassend und unversöhnlich
igestellt wurde, mußte natürlich lebhaften Widerspruch bei
nen finden, die in jenen beiden Gebieten zugleich lebten
d in dem Begriff der Vernunftreligion den Coincidenz-
nkt entdeckt glaubten, worin Vernunft und Religion, oder
ilosophie und Glaube übereinstimmen. In dem Interesse der
rnunftreligion, die im achtzehnten Jahrhundert den Idealismus
: Philosophie und die Aufklärung der Theologie für sich hatte,
ißte Jacobi widerlegt und der Versuch gemacht werden, den
ottesbegriff Spinozas mit der Religion zu befreunden. Dieß
schah sogleich durch Moses Mendelssohn,* der unmittelbar
gen Jacobi Partei ergriff und später durch Herder,** der
e Bewunderung Jacobis für Spinoza theilte und von dem
ysteme desselben besser unterrichtet als Mendelssohn, den Spuren
s Letztern mit mehr Ueberlegung und ohne jede Leidenschaft
lgte. Denn Mendelssohn behandelte die streitigen Materien,
e zwischen ihm und Jacobi entstanden waren, zwar in jedem
inne des Worts sine studio, aber desto mehr cum ira, und ob
nun aufgebrachte Freundschaft für Lessing oder gekränkte Selbst-
ebe war, die ihn verblendete: er sah nicht, worauf es in diesem
treite eigentlich ankam, zuletzt war ihm die Religion Lessings

* Mendelssohns Morgenstunden, Vorlesung 13 und 14. Gesammelte Werke Bd. 6.

** Herder, Seele und Gott. Gesammelte Werke Bd. 8, Abth. 2; Einige Gespräche über Spinozas System.

eben so verborgen geblieben wie die Philosophie Spinozas, und noch weniger ahnte dieser zurückgebliebene Metaphysiker, welcher neue Geist in dem Glaubensprincipe Jacobis aufging. Er wußte nicht, ob er Lessing mehr gegen Spinoza oder Spinoza mehr gegen Jacobi vertheidigen sollte, so that er Beides und bewies am Ende, daß die Lehre Spinozas, wenn man ihr nur etwas nachhelfe, den Theismus noch einholen oder wenigstens als „geläuterter Pantheismus" sich mit dem Geiste einer aufgeklärten Religion wohl vertragen könne.

Mendelssohn und Herder haben den Gegensatz von Spinoza und Jacobi nicht begriffen, und darum vermochten sie nicht ihn zu versöhnen. Sie blieben über den eigentlichen Grund desselben im Unklaren, weil sie weder den Genius Spinozas noch den Jacobis erkannten, und darum keinem von beiden gerecht werden konnten. Den spinozistischen Gottesbegriff übersetzten sie in leibnitzische Theologie, das jacobische Glaubensprincip in den gewöhnlichen Religionsbegriff, und sie schienen im Ernste überzeugt, daß jener Gegensatz von Philosophie und Religion auf dem neutralen und unfruchtbaren Gebiete der wolfischen Metaphysik seine vollkommene Ausgleichung finde, denn diese müsse als Philosophie den Begriffen Spinozas und als Theismus dem Glauben Jacobis Genüge leisten. Mit einem Wort, sie bewiesen die Uebereinstimmung des Spinozismus mit der Vernunftreligion, und unter dieser verstanden sie nicht den gläubigen Zustand des menschlichen Lebens, sondern eine Lehre von Gott und göttlichen Dingen, ein metaphysisches System, worin von dem persönlichen Urheber der Welt und dessen weiser Ordnung der Dinge die Rede war. Vernunftreligion galt ihnen so viel als aufgeklärter Theismus, und, wenn es gelang, die Philosophie Spinozas als Theismus darzustellen, so folgte daraus von selbst deren Uebereinstimmung mit der Vernunftreligion, so war jener Gegensatz überwunden, den Jacobi hingestellt hatte, und

das Glaubensprincip widerlegt, das sich aus dem Gebiete aller Speculation zurückziehen wollte.

Angenommen, was sogleich näher untersucht werden soll, daß sich Spinozas Philosophie mit irgend einer Formel des Theismus vertrüge, so würde damit gar nichts bewiesen sein gegen Jacobi, denn, was dieser Glaube nennt, ist etwas ganz Anderes, als was Mendelssohn und Herder Religion nennen. Die Vernunftreligion ist ein Begriff der dogmatischen Philosophie, der jacobische Glaube ist ein Zustand des menschlichen Lebens, eine Entdeckung, die nicht durch zurückgebliebene Begriffe ungültig gemacht, sondern nur durch spätere und wahrhaft neue Begriffe der Philosophie erklärt werden konnte. Welches diese Begriffe sind, darf natürlich nicht jetzt, sondern erst später gesagt werden, wenn der Gang der Philosophie bei Jacobi selbst angelangt ist, und ich werde an seinem Orte zeigen, daß in Jacobi das menschliche Bewußtsein eine Entdeckung gemacht oder zu machen versucht hat, welche alles dogmatische Denken übersteigt, und deren letzte Aufklärung vielleicht noch im Schooße der Philosophie ruht. So viel ist gewiß, daß Jacobi, der Kritiker Spinozas und der Prophet Schleiermachers, in der Geschichte der Philosophie weit mehr hervorragt, und namentlich deren letzter Periode viel größere Impulse giebt, als gewöhnlich die Geschichtschreiber der Philosophie wissen und einräumen. Man muß solche Köpfe nicht nach dem äußern Umfang ihrer Werke messen, und der fragmentarische Charakter, den diese haben mögen, darf uns ihren Genius weder zersplittern noch schmälern.

Wir überlassen daher den wissenschaftlichen Proceß jener Theisten mit Jacobi dem Zeitalter, das ihn erzeugte, und betheiligen uns jetzt an diesem Streite nur, so weit der Spinozismus dabei in Frage kommt. Ist es möglich, was Mendelssohn und Herder unternahmen, den Gottesbegriff Spinozas als Theismus darzustellen? Beide gingen aus von der Unendlichkeit des

spinozistischen Gottes, und indem sie diesen Begriff in eine dem Spinozismus ganz fremde Vorstellungsweise hinüberspielten, so wurde es ihnen leicht, die Charactere des Theismus daraus zu lösen. Unmöglich könne man jenes unendliche Wesen im Sinne der Ausbreitung verstehen als eine extensive Größe, denn eine solche Unendlichkeit widerspreche sich selbst, und ein verworrener Pantheismus der Art müsse auf jede Weise aus der Lehre Spinozas entfernt werden: entweder indem man sie mit Mendelssohn verbessert oder mit Herder von vorn herein anders erklärt. Ist aber die Unendlichkeit nicht extensiv zu nehmen, so bleibe nur übrig, sie intensiv zu verstehen, d. h. sie ist nicht Größe, sondern Kraft, und zwar unendliche Kraft, die in keiner andern Thätigkeit bestehen könne, als im Denken. Also bildet der spinozistische Gott die ursprüngliche Denkkraft und ist mithin weder ein gedankenloses Wesen, noch eine blinde Macht, sondern der Weltverstand als Urheber und Vorbild einer weisen und geordneten Schöpfung. Es ist nicht schwer, aus diesem Vorbilde die Verfassung des Abbildes, welches in diesem Falle die Welt ist, zu errathen. Wenn Gott den Verstand ausmacht, der einen Weltplan entwirft, so wird das Product der göttlichen Kraft ohne Zweifel die beste Welt sein, und die einzelnen Dinge werden sich in der graduellen Ordnung einer Stufenleiter der Gottheit nähern. Mit dieser Vorstellung ist, wie es scheint, der Theismus gerettet, aber zugleich der Spinozismus übergegangen in die Theodicee von Leibniz. Wir begreifen es kaum, wie ein solches Quiproquo von Systemen möglich war und dieser Pseudospinozismus von angesehenen und gelehrten Männern mit allem Ernste der Ueberzeugung vorgetragen werden konnte. In unsern Tagen braucht es wenig Unterricht in der Geschichte der Philosophie und noch weniger Scharfsinn in logischen Distinctionen, um den Unterschied zwischen Spinoza und Leibniz zu begreifen; allein jenes Zeitalter wolfischer Aufklärung, das den wahren Spinoza ganz aus dem

ige verloren hatte, und dessen Metaphysik mehr bequem als
timmt war, durfte sich vielleicht über die Differenz seiner Phi-
ophie von der spinozistischen täuschen. Auch in der Philosophie
bt es enge und weite Gewissen, die ohne jede Spur von
ngenialität alles Fremde in sich aufnehmen können: das enge
wissen schnürt es zusammen, das weite dehnt es aus; dort
liert das fremde Object seinen eigenthümlichen Character und
ß sich dem Prokrustesmaaße fügen, hier verliert es den Character
rhaupt und wird zum Gemeinplatz. Die wolfische Metaphysik
tte das weite Gewissen und übte dasselbe in Mendelssohn und
rder am Spinozismus.

Wir sehen ab von dem Theismus der deutschen Aufklärung,
ser bestimmten Lehre des achtzehnten Jahrhunderts, die unter
n unmittelbaren Einfluß philosophischer Begriffe gebildet und
hr auf Vernunftschlüsse als religiöse Ueberzeugung gegründet
rde. Unsere Untersuchung geht auf den Theismus im Allge-
inen. Darum müssen wir die Formel bestimmen, welche die
schiedenen Gestalten des Theismus sämmtlich begreift und in einer
etischen Definition zugleich dessen Begriff und Entstehungsgrund
r macht. Denn die philosophirende Vernunft hat den Theismus
: erzeugt, sondern nur bewiesen oder vielmehr zu beweisen gesucht,
d die Vorstellung selbst, welche den Theismus ausmacht, war
n vorhanden, bevor die dialektischen Schlüsse der Philosophie
rauf ausgingen, sie zu demonstriren.

Der Theismus lehrt den *persönlichen Gott* oder er begreift
s göttliche Wesen in der Form eines persönlichen Daseins.
ieser Ausdruck gelte als Formel aller theistischen Systeme, die
rin übereinstimmen, daß sie die Gottheit persönlich fassen und
h erst in der weitern Exposition dieser Vorstellung stufenmäßig
nterscheiden. Nur wenn man die Gottheit persönlich vorstellt,
rscheint sie als das *willensallmächtige Wesen*, welches
den naturnothwendigen Gang der Dinge, der Schritt für Schritt geht,

gleichsam hinter sich lassen und ohne diesen Zwischenraum einer endlosen Vermittelung dem Menschen unmittelbar gegenübertreten und direct offenbar werden kann. Aber die directe Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist die Religion. Während die Wissenschaft den nothwendigen Gang der Erscheinungen begreift und darum dem Menschen seine unendlich vermittelte Abhängigkeit von dem Wesen der Dinge klar macht, ist die Religion, wie sie Schleiermacher bestimmt hat, das Gefühl der unmittelbaren Abhängigkeit. Das ist weder ein Begriff noch eine Vorstellung, sondern ein Lebenszustand, der erst Begriff oder Vorstellung wird, wenn er sich erklären will und der diese Erklärung seiner selbst nur in der Vorstellung eines persönlichen Gottes findet. Daher ist der Grund dieser Vorstellung immer die Religion; der persönliche Gott ist ein religiöser Begriff und der Theismus allemal Religionslehre. Der religiöse Mensch lebt in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Göttlichen, wie der physische Mensch mit der Natur und der ethische mit dem Sittengesetz in unmittelbarer Einheit lebt. Darum will der religiöse Mensch Gott zum unmittelbaren Objekt haben, d. h. er will ihn vorstellen und anschauen und muß ihn darum nothwendig personificiren. Der persönliche Gott ist der personificirte und der personificirte Gott ist das Project der Religion. Theismus und Religion hängen daher psychologisch genau zusammen, aber der Theismus ist nicht Religion, weil diese nicht Lehre, sondern Leben ist und zwar, um gegen die leichtfertigen Mißverständnisse noch einmal die entscheidenden Attribute hervorzuheben, kein untergeordneter und vorübergehender, sondern der vollkommene und absolut nothwendige Lebenszustand, dessen sich der Mensch nie entäußern kann, und den man nicht aufgiebt oder wegleugnet, wenn auch die Begriffe noch unvermögend sind, ihn einzusehen und zu erklären. Darum ist der Theismus nur in der Psychologie der Religion enthalten und er findet sich nie in der natürlichen Erkenntniß der Dinge.

### 3. Spinozismus und Theismus.

Wie verhält sich jetzt zum Theismus die Philosophie des pinoza? Sie denkt Gott als das schlechthin unendliche Wesen, d indem sie jede Beschränkung desselben aufhebt, so kann sie ı nicht in der Form eines persönlichen Daseins auffassen, von : Natur absondern und jenseits oder diesseits derselben zum mittelbaren Objekt nehmen. Dieser Begriff verneint von Gott e bestimmte Vorstellung, und indem er damit alle Vorstellung er Anschauung von ihm abzieht, so widerspricht er im Princip em Theismus.

„Wenn Du mich frägst," sagt Spinoza in einem seiner iefe, „ob ich von Gott einen ebenso klaren Begriff habe, von einem Dreieck, so antworte ich mit Ja. Aber wenn Du ch frägst, ob ich von Gott ein eben so klares Bild habe, als n einem Dreieck, so werde ich mit Nein antworten. Denn r können Gott nicht bildlich vorstellen, sondern nur nkend erkennen.*

Wir versetzen uns ganz in die Denkungsweise Spinozas. t Gott das absolute Sein, so giebt es außer ihm kein anderes, n sonst müßte er sich auf dieses andere Sein beziehen und re also kein absolutes, sondern ein relatives Wesen, wie erhaben d geistig dasselbe immerhin der menschlichen Einbildungskraft schiene. Damit fällt die Vorstellung des Monotheismus, m in dieser Religionslehre hat Gott zwar keine anderen Götter, hl aber die Welt neben oder unter sich; er hat sie außer sich d ist in dieser Transcendenz ein abgesondertes Wesen. Deshalb

* Ad quaestionem tuam, an de Deo tam claram, quam de triangulo habeam ideam, respondeo affirmando. Si me vero interroges, utrum tam claram de Deo, quam de triangulo habeam imaginem, respondebo negando. Deum enim non imaginari, sed quidem intelligere possumus. Ep. 60.

ist er in Wahrheit nicht unendlich, er heißt nur so in der gläubigen Vorstellung. Der Monotheismus beschränkt Gott und ist darum nach spinozistischen Begriffen dessen Verneinung, denn omnis determinatio est negatio.

Ist aber Gott überhaupt kein besonderes Wesen, so darf man ihn nie unter den Bedingungen des endlichen Daseins darstellen und in menschliche Attribute einkleiden; so sind die Gestalten der Natur demselben noch weniger angemessen als die Abstractionen des Monotheismus, so darf er in keiner Weise individualisirt werden, denn dies hieße ihn geradezu den Schranken der Endlichkeit preisgeben. Darum ist der religiöse Anthropomorphismus, weit entfernt eine Darstellung des göttlichen Wesens zu sein, vielmehr die Verneinung desselben, und zwar eine weit rohere, als zuvor der Monotheismus war, denn er zersplittert die Einheit Gottes in eine Vielheit endlicher Individuen. Damit fallen die Vorstellungen des Polytheismus als wesenlose Idole, worin sich die begrifflose Imagination das Ewige einbildet. Der spinozistische Gott ist weder der Monos jenseits der Welt noch ein Individuum, welches die Menschen nach ihrem Bilde gemacht haben. Dem weltlosen Gotte mangelt die Welt, darum ist er unvollkommen, und der Gott in der Erscheinung des menschlichen Daseins ist geradezu endlich. Das vollkommene Wesen, wie es Spinoza begriffen hat, kann weder im Himmel für sich allein noch mit Anderen seines Gleichen auf dem Olymp oder im Pantheon wohnen.

Endlich, wenn der spinozistische Gott die Schranke der Individualität nicht duldet, welche ihm die Phantasie andichtet, so ist es schlechterdings unmöglich, daß er sich selbst in diese Schranke begiebt. Wenn es für Spinoza schon ein arger Widerspruch ist, in einer Vielheit von Individuen das absolute Wesen darzustellen, so ist es dem Verstande dieses Philosophen unerträglich, die Gottheit in eine einzige Individualität zu verschließen-

Die göttliche Vernunft, die sich nicht trennen läßt von der Welt im Monotheismus, läßt sich noch weniger gestalten im Polytheismus und am wenigsten incarniren im Christenthum. Darum ist die Menschwerdung Gottes der härteste Widerspruch für die Gottheit im Spinozismus. Gott wird Mensch heißt im Verstande Spinozas: die Substanz wird Modus. Gott ist in diesem einzelnen Menschen erschienen bedeutet im Sinne Spinozas: die Substanz ist dieser einzelne Modus geworden, oder, um durch ein geometrisches Beispiel das ungereimte Verhältniß zu veranschaulichen: der unendliche Raum ist dieses einzelne Dreieck! An diesem Beispiele erklären sich dem Spinozismus die Widersprüche der religiösen Vorstellungen. Man vergleiche mit dem unendlichen Raume die Gottheit, so erscheint dem Geiste Spinozas der Monotheismus, als ob er behaupte, der unendliche Raum sei außerhalb der Figuren; der Polytheismus, als ob er meine, der unendliche Raum bestehe in gewissen Figuren; das Christenthum, wie der Satz, der unendliche Raum sei diese einzelne Figur.

Es ist klar, daß unter diesen religiösen Vorstellungen Spinoza sich am wenigsten mit der letztern befreunden kann, denn die Menschwerdung Gottes, dieser Mittelpunkt der christlichen Lehre, ist seiner Philosophie vollkommen unbegreiflich. Das Dogma der Menschwerdung, so drückt sich Spinoza charakteristisch genug aus, erscheine ihm wie die Quadratur des Zirkels, denn es sei eben so unmöglich, daß Gott die Natur des Menschen, als daß ein Kreis die des Quadrats annehme.

Und wie sich der spinozistische Gott am weitesten entfernt von dem menschgewordenen Gotte des Christenthums, so scheint er am nächsten verwandt dem erhabenen Wesen des Monotheismus. Denn dieser behauptet wenigstens die Einheit Gottes, aber indem er sie jenseits der Welt darstellt, so beschränkt er diese Einheit, hebt sie damit auf und bildet den Dualismus von Gott und Welt. Dem Monismus entspricht, dem Dualismus widerspricht

der Gedanke Spinozas. Dieser Zusammenhang ist bedeutsam. Der Monotheismus war hervorgegangen aus den pantheistischen Religionen des Morgenlandes, welche die Substanz oder das Wesen der Dinge als Naturmacht vergöttert hatten. Auf der höchsten Stufe des orientalischen Geistes in der jüdischen Religion hatte sich die Substanz geschieden von den Elementen der Natur, sie hatte sich von der Vermischung mit den kosmischen Potenzen allmälig gereinigt und der Sinnenwelt entgegengesetzt als ein rein geistiges Wesen. So war in dem jüdischen Bewußtsein aus der Substanz ein Subjekt, aus der Naturmacht Jehovah geworden, und mit dem Monotheismus hatte sich die Kluft aufgethan zwischen Gott und Welt. Der Jude Spinoza denkt den Monotheismus, und er ist darin der philosophische Jude gewesen, daß er die höchste Vorstellung seiner Religion begriffen hat. Der Begriff verneint allemal den Dualismus. Die Philosophie Spinozas verneint den Dualismus der jüdischen Religion, sie verwandelt den Monos in das Pan und damit den Monotheismus in Pantheismus. Indem Spinoza das vollkommene Wesen denkt, so muß er alles Sein darin begreifen, also kann er nichts davon ausschließen, weil Jenes sonst mangelhaft und unvollkommen würde. Sein Gott schließt die Welt nicht aus und steht ihr nicht als ein besonderes Subjekt gegenüber; er kann nicht äußerlich auf sie einwirken und bildet daher nicht die causa transiens, sondern die causa immanens derselben. Dieser Gott kann aus der Welt nichts für seine Zwecke auswählen, weil er überhaupt nicht wählt, sondern wirkt; ihm gegenüber giebt es darum kein auserwähltes Volk, weil es überhaupt nichts ihm gegenüber giebt; dieser Gott hat keine besonderen Interessen und macht darum keine besonderen Verträge, er handelt nicht nach Affekten, sondern nach Gründen: er ist nicht der eifrige Gott, welcher die Sünden der Väter heimsucht, denn es giebt in ihm weder Eifer noch Sünden. In diesem Gotte ver-

tummen die Leidenschaften, welche die Menschenbrust bewegen, er
ulsirt in dem ewigen Rhythmus der Causalität durch das Weltall.
Er vergleicht die Dinge nicht, er bewirkt sie nur, für ihn giebt
s weder Ausnahmen noch Superlative, die im Stande wären,
as Unnennbare zu fassen, und das Allerheiligste am heiligen
Ort ist für ihn ein gleichgiltiges Zeichen. Der Gott Spinozas,
m den Gegensatz auf die Spitze zu stellen, ist nicht das Alte
Testament, sondern die ewig sich verjüngende Welt, und darum
haben die jüdischen Religionslehrer ihren Philosophen verflucht,
weil er diesen Gott dachte.



## Zwanzigste Vorlesung.

### Die Attribute Gottes.

### Was bedeuten die infinita attributa?

1) Das Attribut. 2) Die zahllosen Attribute. 3) Die eine Substanz und die zahllosen Attribute.

Die letzten Untersuchungen, die ausschließlich auf das Princip oder den Gottesbegriff des Spinozismus gerichtet waren, sollen uns über die Grundlage aufgeklärt haben, worauf das gesammte System beruht, nachdem wir zuvor in dem Charakter seiner Methode gleichsam die ganze Architektonik desselben im Grundriß kennen gelernt hatten. Jener Grundbegriff, von dem die übrigen sämmtlich regiert werden, mußte vollkommen bestimmt und seinem Genius gemäß mit aller Klarheit erkannt sein, damit die folgenden Untersuchungen, die auf die inneren Verhältnisse des Systems eingehen sollen, sicher gelenkt und ausgeführt werden können. Wenn der Begriff der Substanz im Schatten bleibt, so ist das ganze System dunkel, und eine zweifelhafte oder unklare Anschauung von dem Princip verbreitet sich nothwendig über alle Theile dieser Philosophie und verwandelt den Spinozismus allemal in eine undeutliche Erscheinung. Die meisten Darstellungen sind über das Wesen der Substanz in einer solchen unklaren und dem Geiste Spinozas völlig fremden Vorstellung befangen, und wenn sie ohne die fertigen Kunstausdrücke offen bekennen wollten, was sie sich im Grunde unter der Substanz denken, so würde ihre

darauf hinauskommen, daß die Substanz gleichsam das
:-Ding sei, zu dem sich die einzelnen Dinge ungefähr
ı, wie die „Wellen zum Meere," oder daß sie den
e, der als das beständige Substrat dem Wechsel der
Grunde liege. Man sollte wenigstens aufhören, über
hnlichen Abstractionen der Metaphysik laut und eifrig
wenn man doch deren wichtigste und schwierigste Be-
solcher Leichtigkeit in kindischen Vorstellungen auffaßt.
ist der Stoff, den man der Substanz Spinozas
, anders, als jenes materielle Etwas, das in jeder
ırscheinung vorausgesetzt wird, erweitert zu einer schran-
ırstellung, oder die sinnliche Erscheinung selbst, die
f uns einwirkt, in's Ungeheure gesteigert? Eine solche
ist die bekannte via eminentiae, welche nicht der begrei-
ınd, sondern die Einbildungskraft in ihren ersten Ver-
:nimmt, und ich sehe keinen Unterschied, ob auf diesem
wöhnliche Vorstellung Gottes erzeugt wird, indem der
eigenes Dasein in's Maßlose steigert, oder die Vor-
Materie, indem man den Körper oder das Ding in
en Superlativ erhebt. In beiden Fällen ist es dieselbe
der vielmehr dasselbe Spiel, welches die Imagination
em Menschen und hier mit dem Körper treibt, und
r in den Elementen der Religion und Naturanschauung,
in den klaren und durchdachten Begriffen der spino-
hilosophie Statt finden kann.

n sind wir so ausführlich auf das Princip des
ıs eingegangen, um dasselbe über die gewöhnlichen
n hinauszuführen und gegen deren Mißverständnisse
Die Substanz ist die unendliche Natur als das
aller Dinge oder die absolute Naturmacht, die nur
Causalität handelt. Es ist uns klar, daß die dogma-
sophie, wenn sie sich selbst treu bleiben und zugleich

den Widerspruch ihrer ersten Systeme, jenen cartesianischen Dualismus, auflösen will, genöthigt ist, so und nicht anders zu denken; daß aber dieser consequente Dogmatismus, indem er jenes Princip methodisch ausbildet, weder die Thatsache der Religion erklären, noch die Vorstellungen derselben erzeugen, und darum mit den vorhandenen Religionssystemen nicht übereinstimmen kann. Hier erblicken wir den Spinozismus in seiner welthistorischen Lage, die innerhalb der christlichen Welt befindlich, doch am weitesten von deren Gottesbegriff entfernt ist und sich der orientalisch-jüdischen Religionslehre mehr zuneigt, als der classischen Mythologie und der christlichen Offenbarung. Es könnte sein, daß jene Verwandtschaft, wie dieser Abstand, in dem Weltplan der Geschichte und in dem Gange der menschlichen Entwickelung selbst tief begründet ist, und daß die letzte Streitfrage zwischen Religion und Philosophie für immer gelöst sein wird, wenn man diesen Punkt vollkommen aufgeklärt hat, denn die vollkommene Aufklärung ist auch das letzte Verständniß. Lassen Sie mich nur kurz andeuten, was ich hier nicht ausführen darf, und in wenigen sicheren Sätzen, wie es mir scheint, die Gedanken entwerfen, die sonst leicht die wissenschaftliche Bestimmtheit verlassen. Die geschichtlichen Verhältnisse zwischen Religion und Philosophie bilden sich nach nothwendigen Gesetzen, die man eher bewundern als beklagen, und am besten begreifen möge. Wir verstehen unter Religion das höchste Factum der Weltordnung, deren Wissenschaft die Philosophie ist. Darum kann es für diese keine höhere Aufgabe geben, als die actuelle Religion oder die sittliche Vollendung ihres Weltalters zu erkennen. Unter actueller Religion nämlich verstehen wir nicht irgend eine vorgeschriebene Formel, sondern den im Menschengeiste lebendigen und wirksamen Glauben. Um nun diese Thatsache der activen Religion zu erklären, dazu gehört ohne Zweifel ein Bildungsgrad der Philosophie, der sich nur Zug für Zug und Stufe für Stufe erreichen läßt, eine Erziehung des

philosophischen Geistes, die kein billiger und denkender Kopf von den Anfängen desselben erwarten wird. Darum begreifen wir wohl, daß und warum die beginnende Philosophie immer von dem Glauben ihrer Welt am weitesten absteht und aus der Sonnenferne der actuellen Religion, in der sie zunächst sich befindet, diesem Herde des geschichtlichen Geistes in allmäligem Stufengange näher kommt. Die Begriffe der cartesianischen Philosophie sind dem Glauben des Christenthums eben so wenig verwandt, wie die Begriffe der ersten griechischen Philosophen von der Weltmaterie übereinstimmten mit dem Götterglauben der Mythologie. Man messe die Entfernungen, worin sich ein Parmenides und Plato von dem homerischen Glauben befinden, und der Unterschied wird sogleich klar werden, den wir zwischen Sonnenferne und Sonnennähe in der Bewegung der Philosophie um das Centralfeuer der Religion gemacht haben. Und wenn wir uns nun die Religionen der Welt ebenfalls verknüpft denken in einem gesetzmäßigen Zusammenhange als nothwendige Stufen in der Erziehung des Menschengeschlechts, wie Lessings tiefsinnigster Gedanke dieses große Verhältniß aufgefaßt hat, so erkläre ich mir wohl, warum eine Philosophie, die in ihren Begriffen der actuellen Religion noch nicht gewachsen ist, sich unwillkürlich einer frühern Stufe des religiösen Weltlebens zuneigt, und daß zwar nicht in einer mathematischen Parallele, wohl aber in einer geistigen Harmonie der Gang der Religionen übereinstimmt mit dem Gang der Systeme. So ist der Pantheismus Spinozas dem religiösen Leben des Orients näher verwandt als den späteren Religionen, und wir sehen darum in dem Fortschritt der neuern Philosophie einem Zeitpunkt entgegen, den in der That das achtzehnte Jahrhundert erweckt hat, wo sich die Philosophie und der öffentliche Geist, den sie bildet, befreunden wird mit dem classischen Alterthum, von dem sich jene ersten Systeme gleichgiltig abwendeten.

Lassen wir also, indem die welthistorische Lage des Spino-

zismus in diesem Geiste aufgefaßt wird, das System in seiner von dem religiösen Weltleben unberührten Einsamkeit, und betrachten wir, ohne auf seine Umgebungen zu sehen, den innern Bau dieser verlassenen Philosophie. — Ist die Substanz der Grund aller Dinge, so ist die nächste Frage, die uns entgegenkommt: was folgt aus der Substanz oder welche Bestimmungen sind in ihr enthalten?

## 1. Das Attribut.

Aber es scheint, daß diese Untersuchung einen Widerspruch gegen das Princip des Spinozismus begeht, und daß im Grunde eine Unmöglichkeit unternommen wird, sobald wir das absolute Wesen der Substanz näher bestimmen wollen. Denn wir wissen wohl, daß innerhalb dieses Begriffs jede Bestimmung als eine Verneinung gilt, und daß nach dem Satze, omnis determinatio est negatio, die Substanz nicht die Begrenzung eines bestimmten Prädikates duldet. Indem wir nun solche bestimmte Prädikate für die Substanz suchen, so gerathen wir offenbar in die Gefahr, den festgestellten Begriff entweder zu verlassen, denn es giebt dafür keine speziellen Bestimmungen, oder ganz und gar aufzuheben, denn jede Determination ist Verneinung. Ohne Zweifel befinden wir uns in einem bedenklichen Dilemma, denn wir können uns weder für das Eine noch für das Andere entscheiden: es ist unmöglich, die Substanz zu verlassen, denn sie ist das *Ἓν καὶ πᾶν*, und aus demselben Grunde ist es unmöglich, sie zu verneinen. Wie wird sich diese Schwierigkeit lösen, wie das Wesen Gottes in positiven Prädicaten ausdrücken oder in solchen Bestimmungen darstellen lassen, die dasselbe nicht aufheben, sondern bejahen?

Aus dem Begriff der Substanz folgte die unendliche Existenz, die wir näher als die ewige Natur oder die Weltordnung in der Form der Causalität begriffen hatten. Darum werden nur solche

, welche unendliche Existenz ausdrücken, der Substanz
verden können. Aber das Prädicat ist ein bestimmter
und die unendliche Existenz ist ein absoluter Inhalt.
bestimmte Begriffe von absolutem Inhalt? Wie
e gebildet und was werden sie bedeuten? Das ist die
Frage, die, wie es scheint, nicht gelöst werden kann,
n logischen Widerspruch zu begehen, und die gewöhnlichen
gen des Spinozismus sind in der That an diesem
nem solchen Widerspruche verfallen. Es handelt sich
m die Lehre vom Attribut, denn mit diesem Namen
Spinoza die wesentlichen Prädicate der Substanz oder
mten Begriffe, welche unendliche Existenz ausdrücken.
werden diese Begriffe gebildet? Die unendliche Existenz
der Definition der Substanz, wie eine mathematische
aus der Erklärung ihrer Figur. Diese Wahrheiten
sich ewig gegeben, sie folgen nur für uns, oder wir
e aus dem Grundsatze, den wir definiren. Ebenso ist
ubstanz unmittelbar die unendliche Existenz gegeben, sie
us nur für uns, die wir sie folgern, und das Prädicat,
nendliche Existenz ausdrückt, oder das Attribut ist mithin
ine Eigenschaft der Substanz und ein Begriff unseres
s, d. h. eine Eigenschaft, welche der Verstand er-
s eine wesentliche Bestimmung der Substanz. So
ir die Erklärung des Attributs mit Spinozas eigenen
usspreche: Unter Attribut verstehe ich dasjenige, was der
von der Substanz, als deren wesentliche Bestimmung (als
n der Substanz) begreift.* In dieser Erklärung des Attri-
eht Spinoza den Inhalt desselben auf die Substanz, die
f den Intellectus, und nur aus diesem Gesichtspunkt, der

* attributum intelligo id, quod intellectus de substantia
ipit, tanquam ejusdem essentiam constituens. Eth. I.,
4.

streng innegehalten werden muß, wird das Problem gelöst und die Frage entschieden werden können, die in den Darstellungen des Spinozismus mit wichtigem Ansehen auftritt: ist das Attribut nur im Intellectus, oder auch in der Substanz? Bildet es nur eine intellectuelle Anschauung, also eine Form, die lediglich dem betrachtenden Verstande gehört, oder drückt es zugleich die wesentliche Beschaffenheit der Substanz selbst aus? Mit wenigen Worten: was ist das Attribut — objective Wirklichkeit oder subjectiver Begriff? Die Meisten der Neueren entscheiden sich ganz für die letztere Ansicht, und namentlich ist Erdmann bemüht, diese Auffassung zu vertheidigen und in allen ihren Consequenzen zu vertreten.

Man beruft sich zunächst auf den bekannten Satz, daß jede Bestimmnng eine Verneinung ist, und daß Spinoza selbst die Substanz als das prädicatlose Wesen erkläre Nun aber sei das Attribut, wenn auch ein unendliches Prädicat, doch immer Prädicat, und darum könne das Wesen der Substanz selbst niemals in Attribute gefaßt werden, mithin falle dieser Begriff nur in unsern Verstand und das Wesen der Dinge verhalte sich dagegen vollkommen gleichgiltig. Dies erkläre auch Spinoza selbst in seiner Definition, denn das Attribut, von dem es heißt: quod intellectus percipit de substantia, ist eine perceptio intellectus oder ein Verstandesbegriff. Und wenn wir diesen Interpreten entgegenhalten, daß Spinoza hinzufügt: tanquam ejusdem essentiam constituens, so werden sich dieselben wohl auf das tanquam berufen und zuletzt eine grammatische Zweideutigkeit benutzen, um ihren Sinn zu rechtfertigen. Jener Participialsatz nämlich läßt sich sowohl auf das Object quod (d. h. auf attributum), als auf intellectus beziehen, und es ist freilich kein grammatisches Hinderniß, die Definition des Attributs auf doppelte Art zu übersetzen. Aber was kann Spinoza allein unter Attribut verstanden haben, denn er ist nicht der Philosoph, der eine grammatische Zweideutigkeit

um eine logische zu verbergen? Gilt ihm das Attribut als
:stimmung, die als Wesen der Substanz vom Verstande be-
wird, oder die der Verstand von der Substanz begreift,
er selbst gleichsam das Wesen derselben constituirt? Wir
fragen, seit wann es dem Verstande zukommt, wenn wir die
ı Geiste Spinozas betrachten, das Wesen der Dinge oder die
ız zu constituiren? Nicht umsonst wurde von uns die
e dem Systeme vorausgeschickt und gezeigt, daß die Substanz
ı der Form der mathematischen Demonstration erkannt werden
und daß in dieser, wie sich von selbst versteht, gar Nichts
ıtig erzeugt, sondern Alles nur betrachtet und erkannt wird.
ahrheit ist; wir sehen sie ein und vermögen darin Nichts
u ändern, noch aus eigenem Verstande festzustellen, denn
ıken hier unter dem vollkommenen Zwange einer gegebenen
ndigkeit. Wenn aus dem Begriff des Raumes folgt, daß
ist, so ist dieses Attribut kein Geschöpf des mathematischen
des, sondern die immanente und wesentliche Eigenschaft
Objectes. Ebenso müssen wir darauf Verzicht leisten, der
ız oder der Weltordnung eine Constitution zu geben, sie
eben, die Substanz giebt sie sich selbst, und die Attribute,
deren Wesen festgestellt wird, empfängt sie nicht erst von
ı Verstande. Darum weisen wir die Erklärung zurück,
das Attribut nur ein Schema in uns, oder ein bloßer Ver-
begriff sein würde, den wir auf die Substanz übertragen,
r an und für sich ohne objective Bedeutung wäre. Wenn
a selbst mit diesen Interpreten übereinstimmte, so müßte
ıbar das Wesen der Dinge von dem Verstande unterschieden
Erkenntniß desselben oder die Attribute, welche der Substanz
ıt werden, für subjective Erkenntnißformen erklärt
so wäre seine Substanz Ding an sich und seine Attribute
liche Vermögen geworden, so müßte mit anderen Worten
ıa nicht Spinoza, sondern Kant gewesen sein, und seine

Metaphysik wäre nicht Ontologie oder Lehre vom Wesen der Dinge, sondern Kritik der reinen Vernunft oder Wissenschaftslehre. Darum ist jene Ansicht, daß die Attribute nur in den Intellectus gehören und nichts enthalten vom objectiven Wesen der Substanz, was Spinoza betrifft, ein Jahrhundert zu früh ausgesprochen. *

Wir setzen dieser Erklärung vom Attribut die unsrige entgegen, die wir genau im Geiste des Spinozismus fassen und durch die weiteren Sätze bestätigen werden. Das Attribut begreift das objective Wesen der Substanz selbst, und insofern das Begreifen im Verstande Statt findet, so gehört diesem die Form jenes Begriffs, dem Wesen der Dinge dagegen sein Inhalt.

## 2. Die zahllosen Attribute.

Allein aus diesem Grunde kann das Attribut freilich nicht durch ein einzelnes Prädicat erschöpft werden, denn ein einzelnes oder bestimmtes Prädicat, welches immer eine bestimmte und darum begrenzte Sphäre einnimmt, kann für sich allein niemals die unendliche Existenz als solche ausdrücken. Darum wird die Substanz nur durch unendlich viele Prädicate erschöpft werden können, oder sie wird nothwendig in unendlich vielen Attributen bestehen. Diese Nothwendigkeit erklärt Spinoza in folgender Definition: Unter Gott verstehe ich das absolut unend-

* Wir sind auf das sorgfältigste bemüht, von der Darstellung der dogmatischen Philosophie die Gedanken der kritischen fern zu halten. Das ist der Grund, warum wir die mathematische Methode in dem Charakter rein objectiver Analysis betrachten, wobei der menschliche Verstand nur die Rolle des Einsehens und Zusehens hat und die Erkenntnisse bildet ohne eigene Zuthat. Denn daß die mathematischen Wahrheiten sämmtlich synthetische Urtheile sind, diese Entdeckung war bekanntlich dem Gründer der kritischen Philosophie vorbehalten.

liche Wesen oder die Substanz, die in unendlich vielen Attributen besteht, von denen ein jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt.*

Es scheint allerdings zunächst ein unbestimmter und ungewisser Ausdruck zu sein, wenn es heißt, die Substanz bestehe in unendlich vielen Attributen (denn so muß man „infinitis" übersetzen, es bezeichnet hier die numerische Unendlichkeit oder die zahllose Vielheit); allein inconsequent ist dieser Ausdruck keineswegs; im Gegentheil, da Spinoza jede Bestimmung aus der Substanz entfernt und diese als das vollkommen schrankenlose Wesen faßt, so muß er auch die Zahl der Attribute ohne jede Determination begreifen, und die *schrankenlose* Substanz kann ihm nur in *zahllosen* Attributen bestehen. Diese unbestimmte Formel, die geflissentlich den Horizont in's Unendliche ausdehnt, ist für den Zusammenhang der spinozistischen Philosophie ein wesentliches Glied, dessen Bedeutung von den gewöhnlichen Darstellern lange nicht genug gewürdigt wird. Wenn nämlich Spinoza, wie wir später sehen werden, nur zwei bestimmte Attribute aus der Substanz schöpft, und im Verlaufe seines Systems immer nur

* Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam *constantem infinitis attributis*, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. Eth. I. Def. VI. Hier erklärt Spinoza doch ausdrücklich genug von der Substanz, daß sie in unendlich vielen Attributen bestehe, und er fügt nicht hinzu, daß diese Attribute vom Verstande gebildet werden, der darin gleichsam das Wesen der Substanz ausmache. Also gilt ihm auch nicht der Verstand als der Schöpfer der Attribute oder als der Gesetzgeber der Substanz. Mithin ist unsere Erklärung des Attributs nicht blos durch die Weltanschauung Spinozas im Allgemeinen geboten, sondern insbesondere durch jene Worte bestätigt, worin die Substanz als constans infinitis attributis bezeichnet wird.

unter diesen beiden das Wesen der Dinge betrachtet, so
man ihm nicht ohne Weiteres die Inconsequenz vorwerfen kö
daß er die Unendlichkeit der Substanz numerisch beschränkt
Auf einen solchen Einwand würde unser Philosoph erwidern,
er ja ausdrücklich das Wesen der Substanz in unendlich
Attribute gesetzt und damit von vornherein die Schranke a
hoben habe, womit die zwei bestimmten Attribute scheinbar
Gebiet der Substanz begrenzen. Es ist klar, daß aus
Begriff des schrankenlosen Wesens zahllose Attribute mit evid
Nothwendigkeit folgen, und der Widerspruch, der sich hier ent
und auf dessen Lösung man zu wenig bedacht gewesen ist,
allein in den Begriff des Attributs. Und worin besteht d
Widerspruch? Es giebt unendlich viel Attribute, von d
jedes unendliche Existenz ausdrückt. Natürlich kann eine unend
Existenz nicht von einer andern abgeleitet, also auch nicht d
eine andere begründet werden, und das Attribut bildet des
wie die Substanz, einen ursprünglichen Begriff, den Spinoz
dem Satze erklärt: unumquodque attributum per se co
debet. Aber giebt es nun unendlich viele Attribute, so gi
auch unendlich viel unendliche Existenzen oder zahllose U
lichkeiten. Wie ist das möglich? Hier befinden wir u
einer gefährlichen, und wie es scheint, bodenlosen Ste
Spinozismus, und fast verschwindet uns die eine Subst
wir als das Princip dieses Systems begriffen haben; d
folgerten mit Spinoza, daß die Substanz als das v
Wesen nur eine sein könne. Nun redet die Lehre vom
von zahllosen Unendlichkeiten, und leicht könnte man hi
Schlusse verleitet werden, daß es zahllose Substanzen
die eine Substanz wie ein müßiger Vorposten auf
während zahllose Substanzen oder Atome die eigent
des Spinozismus bevölkern. Man könnte meinen,
einem scharfsinnigen Manne in der That behauptet

daß der Spinozismus in Wahrheit Atomenlehre sei und zu dieser Philosophie der Begriff der einen Substanz nur ein Prolegomenon bilde. Zwei Hauptbegriffe drängen sich, wie es scheint, mit gleicher Energie an die Spitze des Systems und bedrohen dessen strenge und imponirende Einmüthigkeit. Zwei Hauptbegriffe in einem System sind zwei Köpfe an einem Organismus, und man sehe zu, wie man in einer solchen zweiköpfigen und darum zweideutigen Erscheinung die eine Seele rettet. Wie werden wir dieses Problem lösen, ohne die Weltanschauung Spinozas zu zerstören? Denn sie ist zerstört, wenn wir den Fixstern derselben, die eine Substanz, aus dem Systeme entfernen.

### 3. Die eine Substanz und die zahllosen Attribute.

Auf der einen Seite bleibt uns im Mittelpunkt des Spinozismus die eine Substanz als dessen regierender Grundsatz, auf der andern begreifen wir wohl, daß die zahllosen Attribute zahllose Unendlichkeiten bedeuten. Wie kann im Geiste Spinozas eine solche scheinbar ungereimte Bestimmung gedacht und die schrankenlose Einheit mit der zahllosen Vielheit in demselben Begriffe vereinigt werden? Die Substanz erklärte sich uns als der absolute Zusammenhang, worin alle Dinge nach Ursache und Wirkung verknüpft sind, d. h. als die ewige und naturgesetzliche Einheit des Universums. Diese Einheit ist unverbrüchliches Princip. Wenn wir nun diesem Principe gemäß die Dinge betrachten, so erscheinen sie uns nicht mehr in ihrer fragmentarischen Absonderung, sondern in dem ewigen Zusammenhange des Ganzen, so sind sie nicht mehr einzelne und zufällige, sondern nothwendige und durch letzte Gründe bedingte Erscheinungen. Im Einzelnen wirken zufällige und vorübergehende Ursachen, im Ganzen dagegen ewige und nothwendige Vermögen. Die Erscheinung ist immer vergänglich, denn sie ist von anderen abhängig, aber das Vermögen, welches in der Erscheinung wirkt,

oder die Kraft, aus der sie hervorgeht, ist ewig und nothwendig, denn sie ist in der Ordnung der Dinge gegründet. Bezeichnen wir dieses wirkende Vermögen mit dem Worte Natur, so ist in den Dingen nur deren Natur ewig, aber das bestimmte Dasein vorübergehend. Vielleicht wird die Sache deutlicher, wenn wir sie in Ausdrücke übersetzen, die der gewöhnlichen Logik bekannter sind, und jenes wirkende Vermögen, das Wesen jeder einzelnen Erscheinung, mit dem Worte Gattung bezeichnen: so sind die Gattungen der Dinge ewig, aber vergänglich die Exemplare, welche im Einzelnen die Gattung verkörpern. Indessen wollen wir diesen Ausdruck lieber vermeiden, denn unter Gattung verstehen wir gewöhnlich nichts, als die Allgemeinbegriffe oder notiones universales, welche der Verstand von den Dingen abzieht, und ein solcher abstracter Begriff, der nur in uns existirt, gilt dem Spinozismus als eine verworrene Vorstellung, welche keineswegs ewige Wirklichkeit ausdrückt. Darum müssen wir unter Gattung, wenn wir uns dieses Wortes bedienen wollen, nicht irgend eine subjective Vorstellung, sondern das objective Vermögen oder die wirkende Ursache, die causa immanens der Dinge selbst begreifen, und indem wir dafür das Wort Natur brauchen, so conformiren wir uns zugleich den Ausdrücken und dem Geiste Spinozas. So ist z. B. der einzelne denkende Mensch eine vorübergehende Erscheinung, aber die Natur oder das Vermögen des Denkens ist ewig; so ist der einzelne ausgedehnte Körper ohne Zweifel vergänglich, dagegen ewig das Vermögen der Ausdehnung. Erheben wir diesen Satz zur allgemeingiltigen Bestimmung, so entsteht das Axiom: die Naturen oder Vermögen der Dinge sind ewig. Nun giebt es zahllose Dinge, folglich giebt es zahllose Ewigkeiten. Das ist der Sinn der infinita attributa des Spinozismus, welche darum die eine Natur nicht aufheben, sondern bekräftigen. Dieser Begriff zeigt sich noch charakteristischer und erscheint ganz in

seinem eigenthümlichen Genius, wenn wir Spinoza mit Plato, seinem antiken Gegenfüßler, vergleichen. Wie dieser nämlich auf seinem Standpunkt, dem die Idee oder der Zweck der Dinge als der höchste Begriff galt, die Einheit derselben, nämlich den Begriff des Guten, auseinanderlegt in eine unendliche Vielheit von Ideen, so entfaltet Spinoza die Einheit der Substanz oder die natürliche Weltordnung in einer unendlichen Vielheit von Attributen, und wie jenem die eine Gattung in zahllosen Gattungen oder in einer Welt von Ideen besteht, so besteht diesem die eine Natur oder causa sui in zahllosen Naturen oder in einer Welt von Kräften. Und ist ein solcher Begriff nicht zugleich nothwendig begründet in der geometrischen Verfassung der spinozistischen Lehre? Entdeckt die Mathematik nicht auch in ihrem Object solche infinita attributa oder zahllose Ewigkeiten? Der Gegenstand der Mathematik ist die Quantität in der Form von Raum und Zeit, d. h. die Raum- und Zeitgröße oder der Körper und die Zahl. Die Quantität, als das ewige und schrankenlose Continuum, wollen wir mit der einen Substanz vergleichen, und die einzelnen Figuren und Zahlen, die in Raum und Zeit auf- und untergehen, mit den vergänglichen Dingen. Nun ist die Natur dieser Figuren und Zahlen oder das Vermögen der Quantität, welches ihnen inwohnt, offenbar ewig, und diese ewigen Naturen, die das Wesen der Größe in Raum und Zeit ausmachen, begreift die Mathematik in ihren unwandelbaren Sätzen. Giebt es nicht zahllose mathematische Wahrheiten, von denen jede ewige Wesenheit ausdrückt? Giebt es mithin nicht zahllose Ewigkeiten innerhalb der einen Wissenschaft? Und sind das nicht ebenfalls infinita attributa, die mit dem Wesen von Raum und Zeit gegeben sind und die Natur der Größe constituiren? Die mathematischen Wahrheiten bleiben unveränderlich, wenn auch deren Träger, die einzelnen Figuren und Zahlen, in fortwährendem Wechsel vergehen. Dieses Dreieck

hier, das wir zeichnen, ist eine zufällige Erscheinun
entsteht und verschwindet, aber ewig ist seine Natur
Wahrheiten, die es enthält, denn sie folgen nicht
einzelnen Figur, sondern aus dem Dreieck überhaupt,
aus der Natur des Dreiecks oder aus dem Verm
Raums, der das Dreieck bildet. Dieses Vermögen g
Raume und ist dessen Attribut: da nun in dem ein
zahllose Figuren möglich sind, so besteht dessen Wesen i
Attributen oder gestaltenden Vermögen.

Und wie diese zahllosen Vermögen mit dem B
einen Raums nicht streiten, im Gegentheile denselbe
ebenso wenig streiten die zahllosen Attribute des Spinoz
dem Begriffe der einen Substanz, im Gegentheil sie e
unendliche Fülle des Wirkens, woraus die zahllosen Er
von Ewigkeit zu Ewigkeit folgen. Die Substanz a
unendliche Weltleben in den „infinitis attributis," und
das Resultat in einen bestimmten Ausdruck zu fasse
begriffen werden nicht als Atome, sondern als Pote

Mit dieser Erklärung weisen wir auf der einen Seite
zurück, welche die zahllosen Attribute zum Hauptbegriff
nozismus erheben, dieselben an die Stelle der Substa
drängen und das System Spinozas in Atomismus v
auf der anderen Seite alle diejenigen, die mit jenem A
nichts anzufangen wissen und ihn darum als eine g
und wesenlose Bestimmung auf die Seite werfen. Dies
Interpretation, die von Spinoza nur so viel erklärt
den ersten Griff erreicht, muß das System selbst b
entgelten, denn sobald die Substanz jene zahllosen Att
büßt, sei es daß sie vom Verstande unberechtigter Weis

* Quare rerum, ut in se sunt, Deus revera est ca
tenus infinitis constat attributis. Eth. II. Pro
— cf. Ep. 67.

s daß sie als ein todtes Capital ganz und gar vernachlässigt
en, so schrumpft freilich die Substanz zu jener trockenen und
ichtbaren Einheit zusammen, worin alles Leben erlischt, und
scheint, wie Hegel und die meisten seiner Schüler das Princip
nozas beurtheilt haben, als die Nacht des Absoluten, worin
Unterschiede ersterben. So leblos erscheint uns nicht die
osophie Spinozas, nachdem wir begriffen haben, was die
osen Attribute bedeuten: sie setzen die Substanz in
st, die sonst nichts wäre, als ein starres und unvermögendes
n, eine Ansicht, die Spinoza selbst niemals von seinem
cip gehabt haben kann; sie sind die zahllosen Vermögen,
e in den Erscheinungen wirken und nicht vergehen in dem
ndigen Wechsel der Dinge: sie bilden, um sie durch einen
rischen Ausdruck zu veranschaulichen, das lebendige Kleid der
heit, nicht deren Maske. Die Gottheit Spinozas entfaltet
in einer unendlichen Fülle wirkender Kräfte. Göthe, der
nde Spinozist, vernimmt diese lebensvolle Weltanschauung,
in dem Bann der metaphysischen Formel unbeweglich und
sam starr erscheint, in den Worten des Erdgeistes und
rpert in diesem Phantasiegemälde dem philosophirenden Faust
schaffenden Weltkräfte:

In Lebensfluthen, im Thatensturm
Wall ich auf und ab,
Webe hin und her!
Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben,
So schaff' ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid!

Dieser ewigen Macht gegenüber ist der einzelne Mensch eine
nächtige und nichtige Erscheinung, darum stürzt Faust vor
Erdgeiste vernichtet zusammen! —

## Einundzwanzigste Vorlesung.

### Die bestimmten Attribute Gottes oder die Substanz unter den beiden Attributen des Denkens und der Ausdehnung. Die wirkende Natur oder die natura naturans.

1) Die beiden Attribute. 2) Deren Unterschied. 3) Deren Identität.

Der Begriff des Attributs führte uns in eine schwierige Untersuchung, gleichsam mitten in die Scylla und Charybdis, welche den Spinozismus bedrohen. Wir durften weder das Attribut untergehen lassen in dem Verstande des Menschen, noch die Substanz aufgehen lassen in ihre Attribute, und um die logische Integrität des Spinozismus zu wahren, mußte der Character der kritischen Philosophie davon eben so fern gehalten werden, wie die Principien des Atomismus. Darum war die Lehre vom Attribut in kurzem Zusammenhang folgende. Die Substanz sollte bestimmt werden in ihren wesentlichen Eigenschaften, und weil aus ihrem Wesen unmittelbar die unendliche Existenz folgt, so kann sie nur in solchen Prädicaten begriffen werden, die unendliches oder ewiges Dasein ausdrücken. Da nun das Wesen der Dinge nicht jenseits der Erscheinungen, sondern in diesen die active Ursache ist, so besteht es in den Vermögen, die von Ewigkeit zu Ewigkeit überall wirken. Das sind die zahllosen Kräfte, von denen Spinoza sagt: substantia constat infinitis attributis. Was

r die Substanz? Der Weltproceß in der Form der Causalität, ewige Verknüpfung der Dinge nach Ursache und Wirkung, r der stetige Causalnexus des Universums. Was ist die Sub-nz in den zahllosen Attributen? Das Universum in den llosen Vermögen, welche die Dinge bewirken, unberührt von en rastlosem Wechsel. Das ist die absolute Natur als der begriff aller schaffenden Naturen oder aller wirkenden Kräfte.

Die Substanz war das ursprüngliche Wesen oder causa sui, d da dieses zugleich das Unendliche oder Absolute ist, so konnten ir mit Spinoza sagen: substantia sive Deus. Dieser Gott klärte sich uns als die immanente Ursache aller Dinge, und eil das Gesetz reiner Causalität die natürliche Weltordnung in ich begreift, so konnten wir mit Spinoza sagen: Deus sive natura. Diese natürliche Weltordnung, oder die unendliche Natur (infinita natura) offenbarte sich zuletzt in der zahllosen Fülle ewiger Kräfte, nd da sie demnach in zahllosen Attributen besteht, so sagen ir mit Spinoza: Deus sive omnia attributa ejus.

Jedes Attribut ist ein ursprünglicher Begriff, der nur dann lar und deutlich erkannt werden kann, wenn er für sich gefaßt nd von den anderen genau unterschieden, aber nicht abgeleitet ird. Also liegt im Begriff des Attributs die nothwendige Auf-abe, die Attribute zu unterscheiden, und wenn wir vorher das Wesen der Substanz näher bestimmen mußten, so suchen wir jetzt en dasselbe in Betreff ihrer Attribute. Die bestimmte Substanz estand in zahllosen Attributen. Worin bestehen die bestimmten Attribute? Wie lassen sich in der Substanz die Merkmale ntdecken, welche deren Attribute unterscheiden?

### 1. Die beiden Attribute.

Da das Attribut ein ursprüngliches Vermögen begreift, so nn dasselbe nicht aus anderen Erkenntnissen gewonnen, oder auf logistischem Wege ermittelt werden, sondern es muß, wie das

Axiom, durch sich selbst erkannt, und also **unmittelbar** gewiß sein. Unmittelbar gewiß ist uns aber nur dasjenige, was in uns selbst enthalten ist, oder das eigene Wesen ausmacht. Darum brauchen wir nur das eigene Wesen zu definiren, um die Attribute zu erkennen, in denen es besteht, welche uns unmittelbar gewiß sind, und die wir darum deutlich und klar in der Substanz unterscheiden können. Mit anderen Worten: wir können nur diejenigen Vermögen begreifen und genau unterscheiden, die in uns selbst wirken. Also welche Vermögen wirken in uns? Das sehen wir aus dem, was wir sind. Was sind wir? Wir existiren nicht bloß, sondern wir denken zugleich unsere Existenz, denn wir wissen von unserem Dasein: wir sind nicht bloß Körper, sondern zugleich dessen Vorstellung oder Idee. Darum können wir unser eigenes Wesen mit Spinoza definiren als idea corporis actu existentis. Aus dieser Definition folgt mit mathematischer Evidenz, welche Vermögen in uns wirken, oder in welchen Attributen unser Wesen besteht. Offenbar in dem Vermögen der Vorstellungen und in dem Vermögen der Körper. Das Vermögen, welches die Vorstellungen bildet, nennen wir mit Spinoza das **Denken**, und das andere, woraus die Körper hervorgehen, die **Ausdehnung**. Also sind Denken und Ausdehnung die beiden Vermögen, die in uns selbst wirken, die uns darum unmittelbar gewiß und deshalb unter allen wirkenden Kräften **allein** gewiß sind. Denken und Ausdehnung sind mithin die beiden Attribute, die wir klar und deutlich zu erkennen und darum unter den zahllosen Attributen der Substanz zu unterscheiden vermögen. So wären die bestimmten Attribute gefunden: sie sind entdeckt worden in der **Analyse** unseres eigenen Daseins, und weil sie die einzigen sind, die wir klar und deutlich einsehen, so erklärt sich zugleich, warum im Spinozismus die Substanz stets unter diesen beiden Attributen betrachtet wird.

Wir fassen die Erklärung dieser bestimmten Attribute in die

Worte des Philosophen: 1. Das Denken ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein denkendes Wesen. 2. Die Ausdehnung ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein ausgedehntes Wesen.*

Wie verhalten sich nun zu einander diese beiden Attribute? Der Exponent dieses Verhältnisses entscheidet den weitern Verlauf der spinozistischen Weltanschauung. Denken und Ausdehnung sind bestimmte Attribute: sie sind bestimmt, weil sie klar und deutlich erkannt und damit zugleich von einander unterschieden sind. Die bestimmten Attribute sind unterschieden: darum müssen wir zunächst anerkennen, daß Denken und Ausdehnung ihrem Begriff nach verschiedene Vermögen bezeichnen. Dies wäre der erste Punkt in ihrer Verhältnißbestimmung.

Allein da beide auf gleiche Weise die Natur der einen Substanz ausdrücken, oder, was dasselbe heißt, da sie göttliche Attribute sind, so sind sie in ihrem Wesen offenbar nicht unterschieden, sondern identisch, und wir müssen daher, um ihr Verhältniß zu erschöpfen, ebensowohl deren Unterschied als Identität begreifen. Was bedeutet nun der Unterschied von Denken und Ausdehnung? Was bedeutet deren Identität?

### 2. Deren Unterschied.

Um die erste Frage zu lösen, mögen wir zurückblicken auf den Weg, der uns zu den bestimmten Attributen geführt hat. Der Begriff des Attributs ging uns hervor aus der Definition des eigenen Wesens; wir fanden in uns eine körperliche Existenz nnd deren Vorstellung, wir unterschieden diese beiden Elemente unseres Wesens, das vorgestellte oder ideale Dasein und das körperliche oder reale, und darum begriffen wir beide als die

* Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans. Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa. Eth. II., Prop. 1 et 2.

Wirkungen unterschiedener Vermögen: als die Wirkung des ewigen Denkens das eine, und das andere als die der ewigen Ausdehnung. So kamen wir zu unterschiedenen Attributen, und es ist also klar, in wie fern die Attribute unterschieden sind; sie sind unterschieden, in so fern wir sie unterscheiden, oder sie unterscheiden sich in unserm Verstande, der sich die Elemente des eigenen Wesens klar macht. Damit ist zugleich das Verhältniß ausgesprochen, welches der Verstand zu den Attributen einnimmt: er unterscheidet dieselben, das ist Alles. Nicht die Attribute selbst werden durch den Verstand gemacht, wie man behauptet hat, sondern nur ihre Unterscheidung; nicht die Attribute selbst sind ein Produkt des Verstandes, sondern nur deren Unterschied. Nur der Unterschied also von Denken und Ausdehnung rührt von unserm Verstande her und folgt nach Spinoza aus dessen Verfassung, das heißt aber gar nicht, daß Denken und Ausdehnung nur Begriffe seien, die blos in uns sind oder entstehen, daß sie die Formen der menschlichen Intelligenz bilden, die wir auf die Substanz übertragen und in einer Art von optischer Täuschung dem Wesen der Dinge beilegen. Gegen diese formalistische Ansicht der Attribute reden die Worte und der Geist des Spinozismus. Oder würden sich damit jene bündigen Sätze Spinozas vereinigen lassen, welche von Gott sagen, daß er ein denkendes und ausgedehntes Wesen ist? Wären Denken und Ausdehnung nur „die Brillengläser" des menschlichen Geistes, so möge man sagen, Gott erscheine uns als ein denkendes und ausgedehntes Wesen, aber keineswegs dürften dann diese Bestimmungen als ein actives Dasein außer uns gelten. Hätte Spinoza den Grund der Erkenntniß nur in der Verfassung des menschlichen Verstandes gefunden, so wäre er kein dogmatischer Philosoph gewesen. Hätte Spinoza die Attribute für die Brillengläser des Geistes, unsere Anschauungen Gottes für Bilder gleichsam im Auge des Verstandes gehalten und zugleich, wie er doch thut, für objective Wirklichkeit ausgegeben,

so wäre seine ganze Philosophie ein optischer Irrthum. Und, gesetzt auch, man vermöchte aus dem Verstande allein die Attribute selbst zu begreifen, ist denn damit die Frage gelöst? Hat der menschliche Verstand in der Weltanschauung Spinozas eine so selbständige Verfassung, daß er überhaupt zu einer letzten Erklärung gebraucht werden kann? Das ist bei Kant, nicht bei Spinoza der Fall. Hier ist der menschliche Verstand Erscheinung unter Erscheinungen, ein Modus, der mit allen übrigen folgt aus dem ursprünglichen Wesen der Substanz. Er ist in keiner Weise ursprünglich und darum auch nicht der Ursprung der Attribute, nicht der Punkt, wo sie entspringen, nur das Medium, wo sie in eigenthümlicher Weise erscheinen, und wenn daher auch die nächste Erklärung durch den Verstand gegeben werden könnte, so würde uns dieser doch wieder mit der letzten Erklärung an die Substanz verweisen. Aber ich bestreite überhaupt auch die Möglichkeit einer solchen nächsten Erklärung, denn ich finde dafür zuletzt keine denkbare Vorstellung, und die formalistische Ansicht verwirrt sich vor meinen Augen. Was heißt das: Denken und Ausdehnung sind die Formen der menschlichen Intelligenz, gleichsam die Augen, womit der menschliche Verstand sieht, oder die verschieden gefärbten Brillengläser, womit er Alles betrachtet? Dann sind Denken und Ausdehnung nur Vorstellungen, aber keine Wirklichkeiten, nur Formen, aber keine Vermögen, dann ist die Ausdehnung, wenn sie nur im Verstande existirt als eine eigenthümliche Beschaffenheit desselben, nur eine Verstandessache, d. h. ein Begriff, aber nicht Ausdehnung, dann giebt es überhaupt keine wirkliche Ausdehnung. Oder sollen wir uns gar das Seltsame vorstellen, daß die wirkliche Ausdehnung ein bloses Verstandesproject sei? Das Bild erklärt die Sache nicht, sondern verwirrt sie vielmehr, und so viel steht fest, daß Spinoza selbst weder die Realität von Denken und Ausdehnung bezweifeln, noch in dem menschlichen Verstande eine andere Fähigkeit entdecken konnte als

die, das Vorhandene zu betrachten und das Gegebene zu analysiren. Und darum entscheidet sich die Sache wie folgt: Denken und Ausdehnung sind gegeben durch die Substanz, aus der sie folgen. Die Begriffe von Denken und Ausdehnung sind gebildet durch den menschlichen Verstand, der sein gegebenes Wesen analysirt. Darum folgt der Unterschied von Denken und Ausdehnung aus dem begreifenden Verstande, ihre Identität dagegen aus der Substanz, als dem ursprünglichen Wesen. Mithin sind diese beiden Attribute innerhalb des Weltprocesses nicht unterschieden, sondern identisch, denn sie drücken von Ewigkeit zu Ewigkeit dieselbe Natur und dasselbe Wesen aus.

### 3. Deren Identität.

Der Begriff dieser Identität entscheidet die originale Weltanschauung des Spinozismus gegenüber den früheren Philosophien, welche die dualistischen Begriffe des Cartesius nicht zu überwinden vermochten. Wir wollen vorläufig über den Sinn dieser Identität in's Klare kommen, um damit keine abenteuerliche Vorstellung zu verbinden und später desto sicherer die specielle Kosmologie daraus abzuleiten. Wir verstehen die Identität von Denken und Ausdehnung nicht in dem gewöhnlichen Sinn der Einerleiheit: die beiden Attribute sind nicht in der Weise identisch, daß sie einerlei wären und unter verschiedenen Namen ein und dasselbe Vermögen bezeichneten. Dann wären sie nichts als eine rhetorische Figur, welche eine Bestimmung durch zwei Worte ausdrückt. Sie sind nicht verschiedene Namen desselben Vermögens, sondern verschiedene Vermögen derselben Substanz, sie sind verschiedene Functionen, aber nicht verschiedene Wesen. Verschiedene Functionen lassen sich in einem Wesen vereinigen, aber mit verschiedenen Wesen oder Substanzen, die einander gegenseitig ausschließen, verträgt sich nie der Begriff der Einheit. Wenn in den Kräften oder Vermögen der Substanz keine Verschiedenheit

Statt fände, so wäre die Welt einförmig und leblos. Wenn aber in der Substanz selbst, als dem Wesen der Dinge, eine Verschiedenheit Statt fände, die sie spaltet, so ist die Einheit der Welt und damit die Ordnung der Dinge aufgehoben. Der Spinozismus will mit der Verschiedenheit der Vermögen die Einheit der Substanz, mit der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen die Einheit des Gesetzes verbinden, er will die Verschiedenheit des Geistigen und des Natürlichen, der idealen und materiellen Welt im Begriff des Attributs erhalten, aber den Dualismus beider im Begriff der Substanz vermeiden. Das ist der ungeheure Fortschritt, den Spinoza gemacht, die freie, durch keine auswärtige Vorstellung mehr bornirte Philosophie, die er gewonnen, die originale Weltanschauung, die er ausgebildet hat, und welche seine Vorgänger umsonst suchten. Er hat in der Philosophie das Ei des Columbus festgestellt, das in den Händen der Cartesius, Geulinx, Malebranche immer wieder umfiel und zerbrach, denn in diesen Philosophien galten das denkende und ausgedehnte Wesen als verschiedene und entgegengesetzte Substanzen, die Cartesius nur ganz äußerlich durch die Vorstellung einer dritten Substanz, Geulinx durch ein perennirendes Wunder, Malebranche durch die Copula der göttlichen Intelligenz und alle drei nicht durch Begriffe, sondern durch Hilfsconstructionen, nicht logisch, sondern mechanisch vereinigten. Spinoza erhebt die Substanz zum Begriff, sie ist das eine unendliche Wesen, die immanente Ursache oder der absolute Zusammenhang aller Dinge, worin Denken und Ausdehnung die ewig wirkenden und deutlich erkannten Kräfte ausmachen. Darum sind sie nothwendig und von Ewigkeit her identisch; sie beschreiben nicht excentrische Sphären, sondern ein und dieselbe: sie bilden nicht getrennte Welten, hier eine geistige, dort eine körperliche, sondern sie sind in der einen absoluten Natur die ewig zusammengehörigen und zusammenwirkenden Vermögen. Die Ausdehnung wirkt nie ohne

das Denken, und ebenso das Denken nie ohne jene. Also es giebt keine bloße Ausdehnung, die jenseits des Denkens die starre Körperwelt ausmacht, es giebt kein bloßes Denken, das, abgesondert von der Materie, nur sich selbst beschaut und von sich selbst zehrt, sondern überall, wo Ausdehnung ist, da ist auch Denken, wo Seele ist, da ist auch Körper, wo Materie ist, da ist auch Geist, und umgekehrt sind die Geister niemals ohne die Gesellschaft der Körper. Wir werden daher den Sinn der spinozistischen Identitätslehre am besten treffen, wenn wir sagen, daß die beiden Attribute sich zwar nicht wechselseitig begründen, wohl aber begleiten, daß sie einander vollkommen parallel sind und von selbst in jeder Erscheinung zusammenwirken nicht durch Zufall, sondern nach einer ewigen und göttlichen Nothwendigkeit. Jede einzelne Erscheinung ist eine Folge *zugleich* des Denkens und der Ausdehnung, also sie ist gedachtes und ausgedehntes Dasein, sie ist in Einem sowohl Begriff als Körper. Oder mit anderen Worten: es giebt nur *eine* Welt, die sich in der Sphäre des unendlichen Denkens und in der Sphäre der unendlichen Ausdehnung zugleich entfaltet, und die mit dem Vermögen des Denkens genau auf dieselbe Weise wirkt und nach derselben Ordnung ihre Erscheinungen verknüpft, als mit dem Vermögen der Ausdehnung. Das Ewige in den Dingen ist nicht die Erscheinung, sondern das *Gesetz*. Das Weltgesetz ist die *Causalität*. Die Causalität ist die *wahrhafte Wirklichkeit*, und diese Wirklichkeit ist *dieselbe* im Reich der Körper wie im Reich der Begriffe: der Zusammenhang der Dinge ist in dem logischen Elemente des Denkens derselbe Causalnexus, wie in dem materiellen Elemente der Ausdehnung. Aber der Zusammenhang der Dinge ist die Substanz, und Denken und Ausdehnung sind deren Attribute. Wenn nun das Denken ebenso wie die Ausdehnung *nur* nach Causalität handelt, so gehorchen Beide denselben Gesetz, so ist in Beiden derselbe Zusammenhang der Dinge, so ist in diesen beiden

Attributen eine Substanz, und der Sinn ihrer Identität ist damit vollkommen gerechtfertigt. Denken und Ausdehnung handeln nach einer Methode, und nach derselben mathematischen Nothwendigkeit bilden sich die Ideen und die Körper; sie haben einen Genius, der sich verschieden gestaltet, in dem Denken als Begriff oder Vorstellung, in der Ausdehnung als Materie oder Körper. Diese Erklärung entscheidet den Mittelpunkt der spinozistischen Kosmologie. Wir geben sie mit den Worten des Philosophen: Die Ordnung und der Zusammenhang der Begriffe ist identisch mit der Ordnung und dem Zusammenhange der Körper.*

Die Identität von Geist und Natur ist im Verstande Spinozas die vollkommene Uebereinstimmung oder die gesetzmäßige Harmonie des logischen und materiellen Weltprocesses. Diese Harmonie ist durch das Princip des Systems nothwendig bedingt, denn sie ist mit demselben gegeben. Nur wenn man im Unklaren ist über das Princip des Spinozismus und diesen einfachen Begriff, wie es gewöhnlich geschieht, durch ungewisse und ausschweifende Vorstellungen verwirrt, kann man im Zweifel sein über den einzig möglichen Sinn der spinozistischen Identitätslehre. Es steht fest, daß Spinozas Princip die Substanz und die Function derselben die Causalität ist. Die Substanz ist nach der Erklärung des Philosophen der Grund aller Dinge, darum sind alle Dinge durch den Zusammenhang von Grund und Folge verbunden, und es giebt in Wahrheit keine andere Ordnung, als den Causalnexus. Daraus folgt von selbst, daß sich aus diesem Zusammenhange kein Vermögen losreißen und in einer abgesonderten Sphäre verselbständigen kann, daß mithin alle Vermögen nothwendig zusammenwirken müssen, weil alle Wirkungen durch Causalität zusammenhängen. Darum kann das Denken

* Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum. Eth. II. Prop. 7.

keine andere Welt einnehmen, als die Ausdehnung, beide sind untrennbar mit einander verbunden und coincidiren deßhalb in jeder Erscheinung.

Vielleicht ließe sich die ganze Lehre vom Attribut am besten veranschaulichen durch das Beispiel der Mathematik. Der Gegenstand dieser Wissenschaft ist die Größe und deren Bestimmungen. Alles, was im Begriff der Quantität enthalten ist, folgert der mathematische Verstand, darin erkennt er eine wesentliche Größenbestimmung, und diese Bestimmung erklärt er für eine ewige Wahrheit. Diese ewigen Wahrheiten sind gleichsam die Vermögen der Quantität oder deren zahllose Attribute. Nun erscheint uns die Größe nur in Raum und Zeit, also kann dieselbe der mathematische Verstand nur in diesen beiden Bestimmungen oder unter diesen beiden Attributen betrachten, er vermag die Quantität nur zu begreifen als räumliche und zeitliche und nur aufzufassen in Körpern und Zahlen. Raum und Zeit sind mithin die beiden bestimmten Attribute der Quantität.

Körper und Zahlen sind aber im Begriffe der Quantität identisch, denn sie sind beide Größen, und nur der mathematische Verstand unterscheidet die arithmetische von der geometrischen. In der Wirklichkeit giebt es nirgends bloße Zahlen oder bloße Körper. Die Mathematik macht diese abstracte und scharfe Distinction, sie mißt die Größe im Elemente der Zeit als Zahl, im Elemente des Raums als Körper.

So war es im Systeme Spinozas der menschliche Verstand, der Denken und Ausdehnung unterschied, aber sie nicht machte, und diese beiden Attribute sind eben so wenig bloße Schemata des Verstandes, als Raum und Zeit bloß Schemata der Mathematik sind.

Endlich, weil Körper und Zahl Beide Quantität ausdrücken, darum sind auch Beide wesentlich identisch, und die Mathematik denkt genau nach denselben Gesetzen als Geometrie wie als

Arithmetik. Die Ordnung und der Zusammenhang der Zahlen ist derselbe, wie die Ordnung und der Zusammenhang der Körper, eine Identität, auf deren Begriff und Anschauung sich bekanntlich die antike Zahlenlehre des Pythagoras gründete. Die arithmetischen Wahrheiten sind auch die geometrischen, und in derselben Methode bilden sich die einen wie die anderen. Diese Identität behauptet die mathematische Weltanschauung, wie die spinozistische diejenige von Denken und Ausdehnung. Was die Arithmetik als Zahl ausdrückt, drückt die Geometrie als Figur aus, und dem System der Zahlen entspricht das System der Figuren.

Woher diese Identität? Weil Beide dasselbe Wesen, nämlich Größe enthalten. Woher die Identität von Denken und Ausdehnung? Weil Beide dasselbe Wesen, nämlich Natur oder wirkende Causalität enthalten.

Die Substanz oder die natürliche Weltordnung besteht demnach in den beiden Attributen von Denken und Ausdehnung; sie wirkt als die unendliche Potenz des Denkens und als die unendliche Potenz der Ausdehnung; sie wirkt in beiden als dasselbe Wesen und nach denselben Gesetzen. — Wir können also die Substanz in ihren beiden Attributen als die wirkende Natur, oder im Ausdrucke Spinozas als natura naturans bezeichnen. Das ist die Natur als absolutes Vermögen.

Dieses Resultat erscheint zusammengefaßt in folgendem Schema:

Substantia = Deus = Natura = Attributa ejus.

Natura naturans

| Cogitatio | Extensio |
|---|---|
| (res cogitans) | (res extensa) |
| cogitatio infinita | extensio infinita |
| infinita cogitandi potentia. | quantitas infinita. |

## Kritischer Zusatz
über das Verhältniß der zahllosen und bestimmten Attribute und die unvermeidliche Antinomie, welche der Spinozismus in diesem Punkte begeht.*

Wir machen der Darstellung, die wir von dem Begriff des Attributs in den obigen Vorlesungen gegeben haben, die Einwände selbst, die wir von dem unterrichteten Leser erwarten. Wir behaupten keineswegs, daß unsere Auseinandersetzung den problematischen Begriff von jedem Widerspruch befreit habe, aber der Widerspruch, der sich an dieser Stelle entdeckt, kommt auf die Rechnung des Spinozismus und fällt mit dessen ganzer Verfassung zusammen, d. h. es ist derselbe, in dem Spinozas philosophischer Geist überhaupt befangen war, und den unsere Kritik nach vollendeter Darstellung aufklären wird. Es findet also im Attribut kein besonderer Widerspruch statt, sondern ein solcher, der sich mit der übrigen Lehre verträgt und im Charakter des Spinozismus vollkommen begründet ist. In diesem Sinne wollen wir den streitigen Punkt erörtert haben.

Es liegt auf der Hand, daß zwischen den zahllosen Attributen und den beiden bestimmten eine Antinomie existirt, die Spinoza begehen mußte, und darum selbst nicht einsehen konnte.

1.

Wenn die eine Substanz in zahllosen Attributen besteht, so sind diese die unendlichen Vermögen eines und desselben Wesens, und es muß von ihnen gelten, was Spinoza ausdrücklich von den bestimmten Attributen behauptet, daß sie zusammenwirken und darum in jeder Erscheinung coincidiren. Also werden sie ohne Zweifel auch im Menschen, wie in jedem andern Dinge, zusammenwirken, und wenn der Mensch die Vermögen, die in ihm selbst wirken, zu erkennen und darum zu unterscheiden vermag, so

* Cf. Sp. Epist. 65. 66. 67.

muß er alle Attribute klar und deutlich einsehen können, und es ist kein Grund da, warum er sich mit jenen beiden begnügt.

Also wenn die Substanz in zahllosen Attributen besteht, so sind auch alle erkennbar, und es läßt sich nicht rechtfertigen, warum die Erkenntniß nur zwei Attribute unterscheidet.

2.

Wenn in der That im Menschen nur Denken und Ausdehnung thätig sind, so erschöpfen diese beiden Attribute das Vermögen der Substanz, so sind sie die einzigen Attribute, und wenn es dennoch zahllose giebt, so müssen diese unter jenen befaßt sein. Es ist nun freilich richtig, daß im Denken und in der Ausdehnung zahllose Vermögen existiren, die wir nicht als blose Modifikationen betrachten können, denn die Modifikation ist immer ein Ding und nie ein ewiges Vermögen. Allein diese Vermögen, da sie aus dem allgemeinen Denken und der allgemeinen Ausdehnung folgen, sind nicht mehr im Sinne Spinozas ursprüngliche Begriffe, von denen es heißt: per se concipi debent, und darum können sie nicht mit dem Worte Attribut bezeichnet werden.

3.

Darum ergiebt sich folgendes Dilemma. Entweder begreifen die zahllosen Attribute Denken und Ausdehnung in sich, und diese sind Attribute unter anderen, oder Denken und Ausdehnung begreifen unter und in sich die zahllosen Attribute. In dem ersten Fall darf die Unterscheidung der Attribute nicht bei Zweien stehen bleiben, in dem andern Fall sind die zahllosen Vermögen nicht mehr im spinozistischen Wortsinn Attribute.

Wenn Denken und Ausdehnung in Wahrheit die einzigen Attribute sind, die im Menschen wirken, so sind sie die einzigen überhaupt, und dann sind die Attribute der Substanz nicht zahllos, oder die zahllosen Vermögen derselben nicht Attribute. Wie löst sich dieses Dilemma?

4.

Spinoza behauptet in der Substanz zahllose und im Menschen bestimmte Attribute, d. h. die Substanz begreift nach ihm in jedem Sinne mehr in sich, als der Mensch; jene ist Weltprincip, dieser ist vorübergehende einzelne Erscheinung. Der Abstand zwischen beiden ist in dem Verstande Spinozas so groß, daß er unmöglich in dem beschränkten Raum der menschlichen Figur alle die Vermögen vereinigt denken kann, die in der schrankenlosen Substanz wirken. Ihm ist der Mensch nicht mehr Substanz, wie bei Cartesius, sondern Modus. In diesem Modus wirken zwei Vermögen und nicht mehr, denn aus Denken und Ausdehnung erklärt sich das ganze menschliche Dasein. Daß nun in einem Modus zwei Vermögen wirken, ist für Spinoza Grund genug, um in thesi zu erklären: es giebt nicht bloß zwei Vermögen, sondern zahllose. Daß die Substanz mehr ist, als der Modus, und mithin als der Mensch, diese Grundanschauung ist im Spinozismus weit mächtiger, als das Identitätsprincip, wonach freilich alle Attribute zusammenwirken und darum in jeder Erscheinung existiren müssen. Man muß gewiß eine ganz andere Anschauung vom Menschen haben, als Spinoza, wenn man mit apodiktischer Sicherheit behaupten will, daß die Vermögen im Menschen nicht Kräfte unter Kräften, sondern die absoluten Vermögen, die einzig denkbaren sind.

5.

Wenn Spinoza den Widerspruch, den wir erklärt haben, nicht begangen hätte, so wäre er nicht das naive Muster des Dogmatismus, das wir in ihm erkannt haben. Wenn Spinoza Denken und Ausdehnung, diese beiden Attribute im Menschen, für die alleinigen Attribute Gottes erklärt hätte, so wäre ihm der Mensch eine beschränkte Substanz gewesen, und er hätte einen Begriff fassen müssen, der ihn entweder zu Cartesius zurückgebracht oder bis zu Leibnitz vorwärts getrieben hätte.

6.

Aber hätte sich Spinoza nicht wenigstens Eines sagen
issen, indem folgende Betrachtung seinem Geiste unwillkürlich
jegnete: wenn die Substanz aus zahllosen Attributen besteht,
n denen ich selbst nur zwei erkenne, so erkenne ich die Substanz
cht ganz, also erkenne ich sie gar nicht, so kann ich von
deren Attributen außer diesen beiden nichts wissen, also über-
upt nicht von ihnen reden, und nichts ist weniger gerechtfertigt
s das Wort infinita attributa in den Sätzen der Ethik? Dies
tte sich freilich Spinoza sagen müssen, wenn er ein kritischer
ilosoph gewesen wäre und vor seiner Ethik die Kritik der
nen Vernunft gekannt hätte. Dann würde Spinoza einen
dern Begriff vom Menschen gefaßt und noch mehr in ihm
unden haben als nur eine beschränkte Substanz, geschweige
n einen Modus.

Unser Resultat mithin ist: Der Begriff des Modus, der in
: Logik Spinozas gehört und das menschliche Dasein unter sich
faßt, erklärt und begründet vollkommen den Widerspruch, wel-
n der Spinozismus in der Lehre vom Attribut begeht. Hätte
pinoza diesen Widerspruch nicht begangen, so wäre
: nicht Spinoza gewesen, sondern entweder Cartesius,
der Leibniz, oder Kant. Hätte Spinoza diesen Wider-
pruch eingesehen, so würde er ihn nicht begangen
haben.

## Zweiundzwanzigste Vorlesung.

### Die Lehre vom Modus.

### Die bewirkte Natur oder die natura naturata.

1) Der Modus. 2) Die unendlichen und endlichen Modi.
3) Substanz und Modi. Das Verhältniß der beiden Naturen.

Der Inhalt der vorigen Vorlesung war die Substanz unter den beiden Attributen des Denkens und der Ausdehnung oder, um dafür den spinozistischen Ausdruck zu setzen, die natura naturans. Denn unter dieser versteht Spinoza die Substanz als wirkende Macht, d. h. das ursprüngliche Wesen oder den ursprünglichen Begriff in der nähern Bestimmung eines ewig wirkenden Vermögens. Die active Natur ist im Spinozismus die Gottheit, sofern sie als Weltproceß in der Form der Causalität oder als die freie Ursache aller Dinge betrachtet wird.*

Da nun Denken und Ausdehnung dasselbe Wesen ausdrücken, so existirt in der Sphäre des Denkens als vorgestelltes Dasein oder als Begriff, was sich in der Sphäre der Ausdehnung als ausgedehntes Dasein oder als Körper darbildet, so hat jedes

* Per naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam et infinitam essentiam exprimunt, h. e. Deus, quatenus ut causa libera consideratur. Eth. I. Prop. 29. Schol.

Ding zugleich eine ideale und eine materielle Existenz, welche beide einander vollkommen entsprechen. Im Denken wird der Körper vorgestellt, in der Ausdehnung wird die Vorstellung verkörpert. Diesen Unterschied des denkenden und materiellen Daseins bezeichnet die moderne Philosophie mit den entgegengesetzten Ausdrücken, als Spinoza. Jene nennt das ideale Dasein subjectiv oder formal, das materielle dagegen objectiv; Spinoza nennt umgekehrt das körperliche Dasein esse formale und das gedachte esse objectivum. Alles, was in der Ausdehnung formaliter existirt, das ist objective im Denken. Darum verhält sich die Ausdehnung zum Denken, wie das Ideat zur Idee oder wie das Ding zur Vorstellung. Mithin giebt es keine Dinge ohne Vorstellungen und keine Körper ohne Begriffe, also keine begriffslose Materie und keine formlose Ausdehnung. Aber ebenso wenig giebt es Begriffe ohne Dinge, keine bloßen Vorstellungen, es giebt kein Denken jenseits der Ausdehnung, also kein Denken, welches sich denkt, d. h. kein Selbstbewußtsein.

Also die Einheit von Denken und Ausdehnung oder die natura naturans läßt im Verstande Spinozas weder das Denken jenseits der Ausdehnung zum Selbstbewußtsein kommen, noch die Ausdehnung jenseits des Denkens zur geist- und gedankenlosen Materie, zur bloßen moles quiescens herabsinken. Der Gegensatz des rein Immateriellen und des rein Materiellen, worauf sich die Philosophie des Cartesius gegründet hatte, verschwindet im Begriff der spinozistischen Einheit. Wie Denken und Ausdehnung von Ewigkeit her identisch sind, so ist die denkende Natur niemals gewesen ohne die ausgedehnte, so sind von Ewigkeit her die Körper gedacht und die Gedanken verkörpert worden. Dies führt uns auf einen neuen Begriff, mit dem sich die Ordnung der methaphysischen Principien des Spinozismus abschließt. Der erste Grundbegriff war die Substanz oder das ursprüngliche Wesen. Der zweite bestimmte als Attribut die ewigen Vermögen

der Substanz und erklärte das ursprüngliche Wesen als die wirkende Ursache. Der Begriff der Ursache verlangt den der Wirkung. Dieser dritte Grundbegriff zu dem Begriff des unendlichen Wesens oder der Substanz und zu dem Begriff des unendlichen Vermögens oder des Attributs ist der Begriff des Endlichen oder des **Modus**.

### 1. Der Modus.

Offenbar ist der Begriff des Modus in der Substanz enthalten, denn indem die letztere begriffen wurde als die inwohnende Ursache aller Dinge, so schließt diese Definition den Begriff des **Dinges** in sich; dieser Begriff tritt mit der Substanz zugleich auf und muß darum ohne Weiteres aus ihr gefolgert werden. Daß es überhaupt Dinge oder endliche Wesen giebt, diese Nothwendigkeit liegt in der Substanz, denn sie ist das **Wesen der Dinge**, wie es in dem Begriffe des Raumes unmittelbar liegt, daß es Figuren geben muß. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß diese bestimmten einzelnen Dinge nothwendig existiren, eben so wenig, wie aus dem Raum die nothwendige Existenz gerade dieser Figuren folgt. Ist aber der Begriff des Modus überhaupt ebenfalls ursprünglich gegeben, so läßt er sich, wie die früheren Grundbegriffe, nur auf dem Wege der Definition, nicht auf dem des Beweises darstellen. Bevor wir diese Definition in die Worte Spinozas fassen, wollen wir versuchen, uns den Begriff des Modus selbständig aufzuklären. Was ist also das endliche Wesen? Offenbar dasjenige, welches ein Ende hat und mithin äußerlich beschränkt wird durch ein anderes Wesen, das selbst endlich, derselben Beschränkung von Außen unterworfen ist. Das Endliche überhaupt besteht demnach in einer **endlosen Kette von Dingen**, worin jedes Glied durch die anderen bedingt und eingeschränkt wird. Wir erklären darum mit Spinoza das endliche Wesen als ein solches, welches durch ein anderes

nes Gleichen begrenzt werden kann.* Da nun der Modus
n Begriff des Dinges oder des endlichen Wesens ausdrückt, so
finiren wir ihn mit Spinoza als dasjenige, welches nicht in
), sondern in Anderm ist, und mithin auch nicht durch sich,
ndern durch Anderes begriffen wird.** Diese Erklärung ist
enfalls, wie jene der Substanz, eine einfache Tautologie, denn
spricht nur aus, was im Begriff des Endlichen liegt. Aber
klare und deutliche Einsicht in diesen Begriff ist um so
chtiger, weil sich der gewöhnliche Verstand nur zu leicht
rüber täuscht, indem er die Dinge neben einander stellt, jedes
zelne als ein beziehungsloses Dasein auffaßt und auf diese
eise das Endliche außer den Zusammenhang setzt, wodurch es
ein erklärt werden kann. Der spinozistische Begriff des Modus
neint diese ungewisse und charakterlose Vorstellung. Es bedarf
der That keinen hohen Grad von Scharfsinn, sondern nur
e mäßige Klarheit, um einzusehen, daß alles Endliche begrenzt
) alles Begrenzte durch ein Anderes außer ihm bestimmt
d, daß darum die Endlichkeit überhaupt in einem endlosen Zu-
menhang von Dingen besteht, und das endliche Dasein immer
Anderm ist und durch Anderes begriffen wird. Wollten wir es
sich begreifen, so würden wir es aus dem Zusammenhang der
e herausreißen, so würde es aufhören, endlich zu sein, und
lich werden: es wäre nicht mehr in Anderm, sondern in sich,
nicht mehr durch Anderes, sondern durch sich begriffen;
berhaupt nicht mehr Modus, sondern Substanz.

lus dem klaren Begriffe des Endlichen folgt ohne Schwie-
Spinozas gesammte Lehre vom Modus. Das Endliche
nur in der Grenze, die Grenze besteht nur im unmittel-

res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem
urae terminari potest. Eth. I. Def. 2.

modum intelligo id, quod in alio est, per quod etiam
itur. Eth. I. Def. 5.

baren Zusammenhange der Dinge: mithin enthält der Begriff der Endlichkeit den continuirlichen Zusammenhang aller begrenzten und endlichen Wesen. Daraus folgt als die nächste Consequenz, daß mit einem endlichen Wesen alle gegeben sind, denn nur in der Begrenzung durch die anderen, also nur im Zusammenhange mit allen übrigen ist überhaupt etwas endlich.

Hieraus ergiebt sich ein bedeutsamer Unterschied im Begriffe des Modus, den wir erklären müssen, bevor wir das Verhältniß auseinandersetzen, worin die Modi zur Substanz stehen, und dasjenige, welches unter ihnen selbst Statt findet.

## 2. Die unendlichen und endlichen Modi.

Der Modus begreift das endliche Dasein überhaupt und bezeichnet deshalb einmal den continuirlichen Zusammenhang aller endlichen Dinge, denn dieser ist der volle Begriff der Endlichkeit, und dann in diesem Zusammenhang die bestimmten Dinge oder die einzelnen endlichen Erscheinungen. Wie unterscheiden wir nun diese beiden Bestimmungen, die offenbar in dem Begriffe des Modus enthalten sind? Die einzelnen Erscheinungen sind beschränkt, darum sind sie schlechthin endlich; sie sind von außen beschränkt und existiren mithin unter einer äußeren oder accessorischen Bedingung, darum sind sie schlechthin zufällig. Unter diesem Gesichtspunkt aufgefaßt sind die Modi, sofern sie die einzelnen Erscheinungen ausdrücken, endlich und zufällig.

Dagegen der continuirliche Zusammenhang aller endlichen Dinge ist nicht endlich, denn er erstreckt sich in's Endlose, und nicht zufällig, denn er existirt nicht bedingungsweise, weil er nicht von außen beschränkt wird. Unter diesem Gesichtspunkt aufgefaßt sind die Modi, sofern sie den continuirlichen Zusammenhang aller Dinge oder die Endlichkeit überhaupt ausdrücken, unendlich und nothwendig.

Wir unterscheiden mithin im Begriffe des Modus die unendlichen und nothwendigen Modificationen von den endlichen und zufälligen. Spinoza selbst trifft diesen Unterschied, denn er redet in mehreren Lehrsätzen der Ethik von unendlichen und nothwendigen Modificationen, und dieser Begriff mag den Zeitgenossen des Philosophen nicht geringere Schwierigkeiten gemacht haben, als seinen heutigen Darstellern. Auch scheint es auf den ersten Blick als ein unbegreiflicher Widerspruch, daß der Modus, der ja im Gegentheil der Substanz besteht, durch dieselben Prädicate, wie diese, bezeichnet wird. Allein dieser Schein verschwindet, sobald man in den Begriff der Endlichkeit die deutliche Einsicht gewonnen hat, und man sieht leicht, daß Spinoza unter den unendlichen Modificationen nichts Anderes gedacht hat, als jenen endlosen Zusammenhang alles Endlichen, den wir als ein nothwendiges und integrirendes Moment des Begriffs erkannt haben. Er bezeichnet in jenen Sätzen der Ethik die unendlichen Modi als solche, die unmittelbar aus den Attributen Gottes folgen, oder als die nothwendigen Aeußerungen der göttlichen Vermögen. Als ihn nun einer seiner Freunde um Beispiele bat für diese auffallende und scheinbar ungereimte Bestimmung, so gab ihm Spinoza in seiner Antwort drei solcher Beispiele, von denen jedes den continuirlichen Zusammenhang der endlichen Wesen oder die Totalität der Dinge, also genau den Begriff bezeichnet, den wir unter dem Namen der unendlichen Modi dargestellt haben.

Betrachten wir die Substanz als die denkende Natur oder als das unendliche Denken. Die Modi desselben sind die bestimmten Denkacte, die unter einschränkenden Bedingungen Statt finden und sich zu dem unendlichen Denken ähnlich verhalten, wie die Figuren zum Raum. Das eingeschränkte Denken besteht in den Vorstellungen oder den Ideen. Die einzelnen Ideen sind demnach die endlichen und zufälligen Modi des Denkens. Dagegen der continuirliche Zusammenhang aller Ideen oder der

unendliche Verstand, worin die Vorstellungen und Gedanken sämmtlich begriffen sind, ist die unendliche und nothwendige Modification dieses Vermögens.

Betrachten wir die Substanz als die ausgedehnte Natur oder als die unendliche Ausdehnung. Die Modi derselben sind die bestimmten Gestalten der Ausdehnung, die unter einschränkenden Formen auftreten. Die beschränkte Ausdehnung besteht in den Körpern, und die einzelnen Körper, welche entstehen, um zu verschwinden, sind die endlichen und zufälligen Modi der Ausdehnung. Dagegen der continuirliche Zusammenhang aller Körper oder die Bewegung und Ruhe, worin alles körperliche Dasein sich befindet, ist in diesem Attribut die unendliche und nothwendige Modification.

Betrachten wir zuletzt die Substanz ohne Rücksicht auf die bestimmten Attribute als die wirkende Natur überhaupt oder als die natura naturans. Die Modi dieses absolut unendlichen Wesens sind die bestimmten eingeschränkten Wesen oder die Dinge. Die einzelnen Dinge sind die endlichen und zufälligen Modi der Substanz, dagegen der continuirliche Zusammenhang aller Dinge oder das gesammte Universum deren unendliche und nothwendige Modification.

Das sind die Fälle, welche Spinoza selbst anführt, um den Begriff der unendlichen Modi zu verdeutlichen. Er sagt am Schluß des 66. Briefes: „Die Beispiele, welche Du verlangst, sind im Denken der absolut unendliche Verstand (intellectus absolute infinitus); in der Ausdehnung Bewegung und Ruhe (motus et quies); endlich die Form des gesammten Universums, die bei dem Wechsel der zahllosen Modi dennoch immer sich gleich bleibt (facies totius Universi, quae, quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem)." *

* Ep. 66 sub finem.

### 3. Substanz und Modi.

s der Begriffsbestimmung des Modus ergiebt sich un-
der Unterschied, der zwischen dem Modus und der
z Statt findet. Sie erscheinen unter entgegengesetzten
en, wenn wir die Definitionen beider mit einander
n. Die Substanz schließt jede Determination von sich
gegen die Modi begreifen alle Determinationen in sich;
das ens absolute indeterminatum, diese dagegen sind
determinati. Die Substanz ist das unendliche und
inzige Wesen, die Modi dagegen sind endlich und darum
ne ist nothwendig, diese sind zufällig. Die Substanz
vendig, weil sie durch sich selbst existirt; die Modi sind
weil sie durch Anderes sind und von außen bewirkt
jene ist causa sui, diese sind contingentia. Die Noth-
it der Substanz ist absolut, denn es ist die innere oder
te Nothwendigkeit; dagegen die der Modi ist relativ,
ist die äußere oder hypothetische Nothwendigkeit. Jede
Erscheinung existirt nur bedingungsweise, denn sie ist
r der Bedingung, daß andere auch sind; sie ist nichts
sondern Alles mit und durch Andere: darum ist ihr
nur ein mögliches, und der Begriff schließt in diesem
wirkliche Existenz nicht ohne Weiteres in sich. Darum
inoza: die Modi, obgleich sie sind, können dennoch
werden als nicht existirend (modi quamvis existant,
possunt ut non existentes). Endlich, um den ganzen
ed dieser beiden Begriffe durch die Hauptbestimmung zu
n, so ist die Substanz überall das wirkende Princip,
a essendi, wie sich Spinoza einmal treffend genug in
se der Scholastiker ausdrückt (I, 14 Cor.), dagegen die
berall das bewirkte Dasein. Die Substanz in ihren
n Vermögen war die natura naturans. Das Reich der

Modi oder das bewirkte Dasein überhaupt bildet im Unterschiede davon die natura naturata. Im Hinblick auf diese Bestimmungen erklärten wir in einer frühern Vorlesung, die Substanz sei die natürliche Weltordnung und sie begreife demnach in sich die wirkende Natur oder die natura naturans und die bewirkte Natur oder die natura naturata. Unter der letztern verstehen wir also die Welt der Erscheinungen, sofern sie als Folge der Substanz oder als das ewige System der Wirkungen betrachtet wird. Genau in diesem Verstande giebt Spinoza die Erklärung dieses Begriffs, indem er sagt: „ich verstehe unter der bewirkten Natur alles dasjenige, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder eines der göttlichen Attribute folgt, d. h. alle Modi der göttlichen Attribute, sofern sie betrachtet werden als Dinge, welche in Gott sind und welche ohne Gott weder sein noch begriffen werden können.“ *

Diese Stelle entscheidet, wie mir scheint, auf eine sehr bündige und unwidersprechliche Weise den Begriff, welchen Spinoza von den Dingen und damit von der endlichen Erscheinungswelt gehabt hat, und wie dem Geiste dieses Philosophen jener Dualismus zwischen Substanz und Modus fremd gewesen ist, welchen die heutigen Darsteller ihm aufbürden. Dieselben, welche den Begriff des Attributs lediglich aus dem menschlichen Verstande schöpfen wollen, weil sie ihn aus der Substanz nicht abzuleiten wissen, versuchen noch eifriger, den Begriff des Modus von der Substanz fern zu halten und ihn gleichsam durch eine Verwirrung des menschlichen Verstandes zu entschuldigen. Allein, wenn jene Lehre vom Attribut sich wenigstens noch auf eine grammatische

* Per Naturam naturatam intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae, sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt. Eth. I. Prop. 29. Schol.

Zweideutigkeit in der bezüglichen Erklärung Spinozas berufen konnte, so müssen sie beim Modus eine offenbare Gewaltthat an den Worten Spinozas begehen, um diesen Begriff in eine Schöpfung der menschlichen Imagination zu verwandeln. Die Modi sind als System die natura naturata; diese bildet den vollen Begriff des Modus, und es ist darum nicht wahr, daß der Begriff der natura naturata ein Abfall sei von dem Begriff der Substanz, und daß mit dieser Betrachtung das gewöhnliche Weltbewußtsein an die Stelle des philosophischen trete. Die natura naturata nämlich besteht nicht in den einzelnen isolirten, sondern in den vergänglichen Dingen, d. h. sie besteht nicht in Dingen, sondern in Modi, und ich begreife darum nicht, wie ein mit dem Spinozismus vertrauter Geschichtschreiber der neuern Philosophie sagen konnte: „Auf dem Standpunkte der Imagination, welcher die Modi als einzelne Dinge betrachtet, entsteht die Anschauung der natura naturata!"* Wir werfen die Frage auf: entsteht auf einem andern Standpunkte der Betrachtung die Idee der natura naturans, auf einem andern die der natura naturata? Diese beiden Begriffe verhalten sich offenbar zu einander nach ihrem wörtlichen Ausdrucke, wie Ursache und Wirkung. Entsteht auf einem andern Standpunkte der Betrachtung die Kategorie der Ursache, auf einem andern die der Wirkung? Die Frage entscheidet sich von selbst, und es wird Niemand einfallen, den Begriff der Causalität auf solche Weise zu trennen und die getrennten Momente wie Rollen an verschiedene Personen oder Formen des Bewußtseins zu vertheilen. Der Begriff der natura naturans wäre ein sinnloses Wort, wenn er nicht unmittelbar und unauflöslich verbunden wäre mit dem der natura naturata, denn was wäre die Ursache ohne Wirkung? Wenn darum jene Darstellung des Spinozismus im Ernste die natura naturata

* Erdmann, Geschichte der neuern Philosophie I. 2, Seite 66.

herleitet aus der Imagination, so ist sie gezwungen, auf demselben Standpunkte den Begriff der natura naturans entspringen zu lassen; so muß sie die Substanz in ihren wirkenden Vermögen auch für ein Product der Imagination und darum die ganze Philosophie Spinozas für ein Spiel der menschlichen Einbildung erklären. Wenn Spinoza in seinem Hauptbegriff das göttliche Wesen erklärt als die inwohnende Ursache aller Dinge, sind dann alle Dinge außerhalb dieser Ursache? Das müßten sie sein, wenn sie ausgeschlossen wären vom Begriff der Substanz, und sie wären davon ausgeschlossen, wenn sie nur der Imagination, aber nicht dem Denken erschienen.*

Wenn es aber feststeht, daß der Begriff des Modus die Welt der endlichen Dinge umfaßt, und daß dieser Weltbegriff kein Entwurf der menschlichen Imagination, sondern eine unmittelbare und nothwendige Folge von dem Begriff der Substanz selbst ist, so entscheidet sich ohne Mühe die letzte Frage der spinozistischen Metaphysik, nämlich das Verhältniß der beiden Naturen, der natura naturans und der natura naturata. Derselbe Gedanke, der Substanz und Modus in den einen Begriff der omnium rerum causa immanens faßt, verknüpft auch jene beiden Naturen.

* Die natura naturata begreift alle Dinge in sich. Alle Dinge sind die Dinge im Zusammenhang oder in der gegenseitigen Determination. Die determinirten Dinge sind vergängliche Erscheinungen oder Modi, sie sind Wirkungen oder Effecte. Das Vergängliche ist nicht ohne das Ewige, die Wirkung nicht ohne die Ursache, die Ursache nicht ohne letzte Ursache oder causa sui zu denken. Darum können die Modi ohne Gott und die natura naturata ohne die natura naturans weder sein noch begriffen werden. So lautet der Sinn und die Worte Spinozas. Erdmann behauptet an der angeführten Stelle: „Auf dem Standpunkte der Imagination entsteht die Anschauung der natura naturata (etwa unsere Welt), d. h. aller Modi der

Wie verhält sich Gott und Welt im Spinozismus? Denn
ist der Sinn jener Begriffe, wenn wir das Gewand der
losophischen Kunstausdrücke davon abziehen. Wir wollen hier
Schluß der gegenwärtigen Untersuchung dieses höchste Ver-
niß in der Kürze bestimmen, wie es nach dem Verstande
inozas allein gedacht werden kann, ohne jetzt die vielen Miß-
ländnisse zu verfolgen, denen Spinozas Lehre vornehmlich in
em Punkte ausgesetzt war. Dabei möge die wohlbegründete
aussetzung gelten, daß Spinoza das Verhältniß jener beiden
turen in der Form der Einheit begreifen mußte, und daß sich
Genius seiner Philosophie verleugnen würde, wenn er in
em Problem den Gedanken der Einheit und des inneren Cau-
usammenhangs aufgäbe. Es darf mithin zwischen der wirkenden
bewirkten Natur, zwischen der unendlichen und endlichen
lt weder von einer Kluft noch von einem Uebergange geredet
den. Denn die Kluft wäre der unvermittelte Gegensatz, und
Uebergang wäre das transitorische Verhältniß. In dem einen
l würde die Einheit und in dem andern die Immanenz auf-
oben. Der unmittelbare Gegensatz ist Dualismus, und der
ergang ist ein Act entweder willkürlicher d. h. moralischer,

Attribute Gottes, sofern sie als Dinge angesehen werden." Dazu citirt er die bezügliche Stelle Spinozas in folgender Weise: Per naturam naturatam intelligo omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res. Aber Spinoza sagt an derselben Stelle: — quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt. Was ist für ein Unterschied zwischen res und res, quae in Deo sunt? Der Unterschied zwischen Dingen und Modi, der Unterschied zwischen unserer Welt, wie Erdmann sagt, und der natura naturata des Spinozismus, der Unterschied zwischen der Imagination und dem Denken, zwischen der gottverlassenen und der göttlichen Weltanschauung.

oder gesetzmäßiger d. h. naturnothwendiger Bewegung. Der willkürliche Uebergang von Gott zur Welt besteht im Acte der Schöpfung, die ohne Wille und Verstand nicht gedacht werden kann; der naturnothwendige ist entweder Emanation oder Entwicklung, je nachdem die Welt gedacht wird als ein Ausfluß oder als eine Erfüllung der Gottheit.

Das Princip des Spinozismus, das Gott als die eine Substanz begreift, entscheidet das Verhältniß von Gott und Welt unmittelbar gegen den Dualismus, die Schöpfung, die Evolution. Der Dualismus von Gott und Welt ist eine cartesianische Vorstellung, deren Widersprüche Spinoza erkannt und gelöst hat. Weil Gott das eine Wesen ist, welches Alles in sich begreift, und außer dem nichts Selbständiges existirt, darum kann zwischen Gott und Welt im Spinozismus kein Hiatus Statt finden. Weil der Gott Spinozas das schrankenlose Wesen ist, darum schließt er die beschränkenden Vermögen des Verstandes und Willens, also das planmäßige Handeln und damit die Möglichkeit der Schöpfung von sich aus. Endlich weil Gott das absolut vollkommene Wesen ist, darum kann er sich nicht vervollkommnen, darum giebt es in ihm keine Perfektibilität, also keine Entwicklung, sondern nur gesetzmäßiges und nothwendiges Dasein.

Es bliebe mithin für das Verhältniß der beiden Naturen nur die Emanation übrig, eine Vorstellungsweise, die Manche dem Spinozismus aufgedrängt haben, wahrscheinlich unter dem Vorurtheil, daß diese Philosophie mit kabbalistischen Lehren in einem genauen Zusammenhang stehe. Indessen mit der sichern und streng geregelten Verfassung des Spinozismus verträgt sich wenig ein so unbestimmter und zügelloser Gedanke. Denn die Emanationstheorie denkt sich die Welt als einen Ausfluß der Gottheit, der in der Form eines besondern Actes Statt findet; darum muß es für diese theosophische Anschauung einen ursprüng-

lichen Zustand Gottes geben, bevor die Welt emanirt, und das göttliche Wesen selbst muß mithin als ein veränderliches und wandelbares erscheinen: eine Vorstellung, die unmittelbar den geschlossenen Begriff des Absoluten vernichtet und in eine endlose Reihe von Vorgängen auflöst.

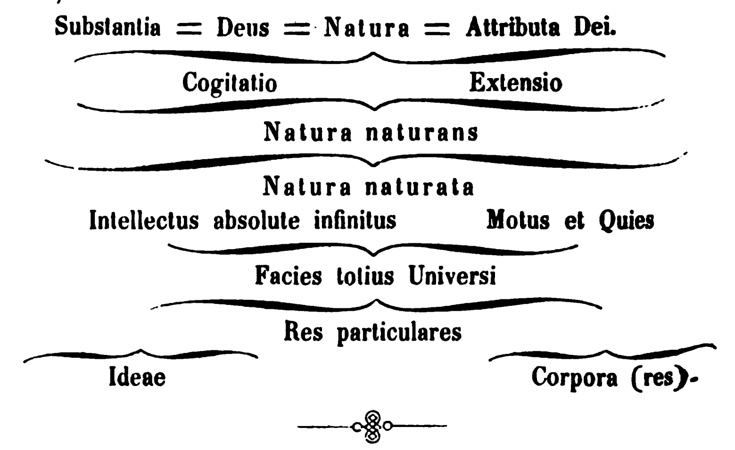
Wenn nun das Verhältniß zwischen Gott und Welt weder den Dualismus noch den Uebergang zuläßt, so kann die Frage nur die sein, in welcher Form die Einheit beider gefaßt werden müsse. Gott ist die wirkende Natur, und die Welt ist deren Folge: der Unterschied von Ursache und Wirkung ist im Spinozismus der Unterschied von Gott und Welt; der Zusammenhang von Ursache und Wirkung ist im Spinozismus der Zusammenhang von Gott und Welt. Ist Gott die inwohnende Ursache aller Dinge, so sind alle Dinge seine nothwendige und darum ewige Folge, so ist das natürliche All in dem göttlichen Wesen begründet und darum mit ihm gegeben, d. h. es ist weder geschaffen noch entstanden, sondern es ist von Ewigkeit zu Ewigkeit. Die einzelnen Dinge sind endlich und darum vorübergehend, sie entstehen und vergehen zufolge ihrer gegenseitigen Determinationen, aber ihr Zusammenhang oder die Welt in ihrer gesetzmäßigen Bildung ist ein göttliches und mithin ewiges Dasein.

Die Frage nach dem Ursprunge der Dinge ist eine sinnlose Frage, womit sich die menschliche Phantasie ergötzen mag, die aber Niemand der Philosophie ernstlich aufgeben sollte. Denn entweder ist die Natur ursprünglich, oder sie ist es nicht. In dem ersten Fall kann man sie nicht ableiten, denn das Ursprüngliche ist durch sich selbst; in dem andern kann man sie nicht begreifen, denn wäre sie durch ein anderes Wesen entstanden, so wäre dies geschehen durch einen grundlosen und darum unbegreiflichen Act. Ist die Natur ursprünglich, so kann man sie nicht ableiten wollen, also auch nicht nach ihrem Ursprunge fragen; ist die Natur abgeleitet und von außen bedingt, so kann

der menschliche Verstand niemals ihren auswärtigen Ursprung begreifen.

Es giebt daher auf jene häufige Frage nach der Entstehung der Dinge eine doppelte Antwort, je nachdem das menschliche Bewußtsein befangen ist in dem gewöhnlichen Dualismus, oder sich erhoben hat zur Anschauung der ewigen Einheit. Um diese Antwort in dichterische Aussprüche zu fassen, so müßte sie entweder die Unbegreiflichkeit der Natur mit jenen Worten Hallers behaupten: „In's Innere der Natur dringt kein erschaffner Geist!" oder die Göttlichkeit der Natur mit den Worten Göthes erklären: „Natur hat weder Kern noch Schaale, Alles ist sie mit einem Male." Dieser Ausspruch des verwandten Dichters trifft den Sinn der spinozistischen Weltanschauung. Wie die Substanz nie ohne die Attribute, und die Attribute nie ohne die unendlichen Modifikationen waren, so war die natura naturans nie ohne die natura naturata, die ewige Ursache nie ohne die ewige Wirkung, Gott nie ohne das natürliche Universum.

Wir überschauen das System Spinozas, dessen metaphysische Grundbegriffe sich hiermit abschließen, in folgendem ausführlichen Schema.



# Dreiundzwanzigste Vorlesung.

## : spinozistische Kosmologie oder das System der Dinge.

und Welt im Spinozismus. I. Der dualistische ıterschied. II. Die unmitelbare Einheit. III. Das transitorische Verhältniß. Gesammtresultat.

Welt. 1) Die Ordnung aller Dinge. 2) Das Verhältniß der Geister- und Körperwelt. 3) Die Ordnung der körperlichen Dinge.

Der Inhalt der spinozistischen Metaphysik war der Begriff und Alles, was unmittelbar aus diesem Begriffe folgt. em Begriffe Gottes folgte unmittelbar das unendliche Dasein, nter Gott mußte das Wesen gedacht werden, welches sich begründet oder Ursache seiner selbst ist. Das unendliche ı aber erklärte sich als der Zusammenhang aller Dinge ls Weltordnung, d. i. die Welt nicht als Chaos, sondern osmos. Darum führt uns der vernunftgemäße Gang der htung im Spinozismus aus dem Begriff Gottes unmittelbar ı Begriff der Welt oder aus der Metaphysik in die Kos- gie. Dieser Uebergang muß genau im Geiste der spino- en Methode als ein mathematischer verstanden werden, keine Vermittelungen, weder zeitliche noch moralische, Statt , und der darum nicht in auswärtige und dem Spinozismus fremde Vorstellungsweisen übersetzt werden darf, weder in

die der Emanation noch in jene der Schöpfung. Der Dualismus von Gott und Welt hebt die Einheit, der Begriff der Entwickelung hebt die Substanz, der Begriff der Schöpfung und Emanation hebt die reine Immanenz auf: also sind es die wesentlichen Charaktere des Spinozismus, welche durch jene Vorstellungen zerstört werden.

Es ist unmöglich, die Ordnungen der Dinge in der Körper- und Menschenwelt richtig einzusehen, wenn man sich nicht das Princip der gesammten Kosmologie klar gemacht und deutlich begriffen hat, daß der Weltzusammenhang von Spinoza gefaßt wird als die Folge oder, was dasselbe heißt, als die Existenz des göttlichen Wesens. Worin besteht der Weltzusammenhang im Verstande des Spinozismus? Darin, daß die Dinge betrachtet werden als vorübergehende Wirkungen ewiger Vermögen oder als Modi der Attribute: die Attribute waren die näheren Bestimmungen der Substanz, die Modi sind die näheren Bestimmungen der Attribute. Darum ist die Cardinalfrage, von deren Lösung der Gesichtspunkt für die Kosmologie unmittelbar abhängt: wie verhält sich die Substanz zu den Attributen? Wie verhält sich die Substanz zu den Modi? Hier sind zwei irrthümliche Auffassungen zu vermeiden, von denen wir einräumen, daß sie sich leicht darbieten, die aber zugleich, da sie im wichtigsten Punkte Statt finden, allen bisherigen Mißverständnissen des Spinozismus fast ausschließlich zu Grunde liegen. Weil diese Mißverständnisse sich leicht erzeugen und gleichsam auf der Hand liegen, darum sind sie gewöhnlich; weil sie sich über den ganzen Spinozismus verbreiten und dessen Auffassung im Principe verwirren, darum sind sie zu wichtig, um nicht wiederholt bemerkt zu werden.

Ich werde zuerst den Standpunkt zeigen, auf dem jene Irrthümer entspringen, und der sich scheinbar auf Spinozas Lehre selbst gründet. Die Substanz nämlich wird von diesem Systeme erklärt als das schlechthin unendliche und darum in

ner Weise determinirte Wesen und zugleich für die Einheit
ler Dinge. Wenn nun die Substanz oder Gott, so schließen
e Einen, das von jeder Determination freie Wesen ist, wie
llte sie in Attributen und Modi existiren? Alles Bestimmte
id Endliche muß darum von der Substanz wohl unterschieden
id als eine auswärtige Bestimmung betrachtet werden. Attribute
id Modi oder die Welt der Erscheinungen muß gleichsam als
s Andere der Substanz gelten, das aus dieser selbst nicht
mittelbar erklärt werden kann, und darum entweder als unbe-
eiflich oder als vollkommen nichtig anzusehen ist, wenn man
nicht etwa aus anderweitigen Gründen ableitet. In jedem
ille findet hier ein Dualismus Statt zwischen der Substanz
f der einen und den Attributen und Modi auf der andern
eite. Dagegen, wenn die Substanz oder Gott, so schließen
e Anderen, die Einheit aller Dinge ist, wie sollte man Attribute
d Modi davon unterscheiden? Vielmehr müssen beide mit der
ubstanz unmittelbar identificirt und jene gleichsam aufgelöst
den, entweder in die zahllosen Attribute oder die zahllosen Dinge.
Also der Dualismus auf der einen und die unmittel-
e Einheit auf der andern Seite bilden jene irrthümlichen
chten, die den Spinozismus verwirren, indem sie sich scheinbar
eine Worte berufen: die eine setzt an die Stelle des Unter-
es den Gegensatz oder Dualismus, die andere an die Stelle
inheit die Einerleiheit oder unmittelbare Identität. Wenn
ubstanz das unendliche Wesen ist, so folgt nicht, daß sie
ie endlichen Dinge existirt, eben so wenig, als der Raum
e Körper. Wenn die Substanz die Einheit aller Dinge ist,
nicht, daß sie Eins ist mit den Dingen und daraus
wie das Ganze aus seinen Theilen. Doch verfolgen wir
ulogischen Auffassungen näher, um genau zu sehen, wie
ihnen die Logik des Spinozismus vollkommen verfehlt.
e Substanz den Attributen und Modi entgegengesetzt

wird als ens absolute indeterminatum, so gilt sie als der alleinige Hauptbegriff, und die beiden anderen verlieren in jedem Falle ihre metaphysische oder begriffsgemäße Wahrheit. Wenn die Substanz mit den Attributen identificirt wird, so geht die eine Substanz verloren, und der Begriff des Attributs tritt an deren Stelle, dann gilt das Attribut als der alleinige Hauptbegriff, und die beiden anderen treten in den Schatten. Endlich, wenn man die höchste Ungereimtheit begeht und die Substanz den Dingen gleichsetzt, so wird der Modus zum Hauptbegriff genommen, und von einer Metaphysik ist nicht weiter die Rede. In allen drei Fällen ist das System der spinozistischen Begriffe vernichtet und ein Bruchstück an die Stelle des Ganzen getreten. Es geht hier dem Spinozismus, wie der Religion in der Fabel mit den drei Ringen, von denen jeder seinen Herrn findet, der ausschließlich den seinigen für ächt hält, der eine die Substanz, der andere das Attribut, der dritte den Modus, und wir stimmen dem bescheidenen Richter bei, der unter diesen Umständen alle drei für gleich unächt erklärt. Nur sind wir in dem bessern Fall, als jener Richter im Märchen, daß wir von dem Künstler selbst die Wahrheit der Sache hören können, und wir überlassen es daher dem Philosophen, der jene drei Begriffe gedacht hat, den Werth derselben zu unterscheiden. So viel ist gewiß, daß die Begriffe Substanz, Attribut, Modus aus demselben philosophirenden Verstande hervorgegangen, auf gleiche Weise metaphysisch begründet und in ursprünglichem Zusammenhang mit einander verknüpft sind, und diese einzige Thatsache genügt, um alle Versuche zu entkräften, die den einen oder andern usurpiren und, wie den Ring in der Fabel, zum alleinigen Symbol des Systems machen wollen.

### I. Der dualistische Unterschied.

Wir setzen den ersten Fall, der die Attribute und Modi von der Substanz trennt und an der Stelle der Einheit den

Dualismus behauptet. Die modificirten Attribute sind die
natura naturata oder der natürliche Kosmos. Was wird aus
dieser Welt, abgesondert von der Substanz oder dem göttlichen
Wesen? Wenn Alles durch Gott begriffen werden muß, so kann
außer demselben Nichts begriffen werden, so muß man mithin
den natürlichen Kosmos entweder für unbegreiflich, oder für
Nichts erklären, entweder zwischen Gott und Welt im Spino-
zismus einen Hiatus behaupten, wie Siegwart, oder den Kosmos
durch ein Alpha privativum verneinen, wie Hegel, entweder mit
jenem den Spinozismus in einer Unbegreiflichkeit zu Grunde
gehen lassen, oder mit diesem das System für „Akosmismus"
ausgeben. Aber das Eine wie das Andere ist unmöglich. Dem
Spinozismus einen Hiatus vorwerfen zwischen Gott und Welt,
hieße mitten im System eine gedankenlose Lücke annehmen, das
wäre so viel, als den Spinozismus in die Philosophie des
Cartesius zurückübersetzen und ihm den Charakter rationeller
Weltbetrachtung vollkommen absprechen. Und was will der
Akosmismus? Doch nicht im Ernste behaupten, daß der natür-
liche Kosmos oder die Welt der Erscheinungen im eigentlichen
Verstande Spinozas ein wesenloses Ding sei und im Grunde
gar keine Realität habe? Das ist richtig, wenn es von den
einzelnen Dingen gesagt sein soll, aber diese in ihrer scheinbaren
Selbständigkeit sind ohne innern Zusammenhang und bilden
keinen Kosmos, sondern ein Chaos. Das Chaos der Dinge ist
nichtig, der Kosmos ist ewig, und die Lehre Spinozas ist nur
vom Chaos, nicht vom Kosmos, das verneinende Alpha; denn
Kosmos ist gesetzmäßiger Zusammenhang, Ordnung der Dinge,
oder im eminenten Sinne des Wortes: Welt. Diese Welt bejaht
der Spinozismus, aber er läugnet sie nicht; er verneint nicht
die Modi, sondern die Dinge, nicht das Dasein der Dinge,
sondern die Beständigkeit desselben, und was sind die unbeständigen
Dinge Anderes, als vorübergehende Effecte oder Modi? Was

sind die Modi insgesammt Anderes, als die Gesammtkette der Wirkungen oder die im Causalnexus bestehende Erscheinungswelt? Wie sollte diese Welt der Spinozismus verneinen? Dann müßte er die Existenz der Wirkungen, also auch die Existenz der Ursachen, die Causalität überhaupt und in Folge dessen die Substanz selbst für nichtig erklären. Wenn ich mir überhaupt unter Akosmismus etwas Bestimmtes denken soll, so würde ich eine Vorstellung der Art eher mit Augustin, als mit Spinoza verbinden, von dessen naturalistisch gesinnter Philosophie allein das naturgemäße Wesen der Dinge für das wahrhaft Wirkliche erkannt wird.

Es bleibt, wie es scheint, noch ein Mittelweg übrig, um jenen beiden Extremen zu entfliehen, um sowohl den Verlust der Begriffe, als den der Welt zu vermeiden und dennoch die dualistische Ansicht aufrecht zu erhalten, die zwischen Substanz und Kosmos jede innere und wesentliche Gemeinschaft verneint. Aus der Substanz, so wird man in diesem Falle philosophiren, kann die Erscheinungswelt nicht erklärt werden, denn dies hieße den Begriff der Substanz, also das Princip des Spinozismus aufheben; für unbegreiflich kann man den Kosmos eben so wenig halten, denn dies hieße im Spinozismus die Philosophie als solche verneinen; für vollkommen nichtig lassen sich die Dinge ebenfalls nicht erklären, oder man müßte eine augenfällige Thatsache läugnen, wodurch nichts bewiesen würde, als das eigene Unvermögen der Philosophie in Hinsicht ihrer Begriffe. Also was bleibt übrig? Weil der Kosmos nicht aus der Substanz erklärt werden kann, so ist er nicht wahrhaft wirklich; weil aber demselben ohne Zweifel eine gewisse Existenz zukommt, so ist er nicht vollkommen nichtig: darum halbire man die Wirklichkeit und die Nichtigkeit, Sein und Nichtsein, und gebe dem Kosmos von Beiden die Hälfte. Die Wirklichkeit desselben ist nicht wahr, sondern eingebildet, die Erscheinungswelt ist kein Product der Substanz, sondern des

menschlichen Geistes, die Attribute sind vermöge des Verstandes und die Dinge vermöge der Einbildungskraft, beide sind Vorstellungen, nicht Realitäten; jene existiren im Intellectus, diese in der Imagination, also haben die Attribute ein logisches, die Dinge ein imaginäres Dasein, und die Erscheinungswelt überhaupt muß angesehen werden als Product und Vorstellung des menschlichen Geistes. So erklärt Erdmann die sinnliche Welt im Spinozismus, indem er im Principe den Dualisten beitritt, die Substanz und Kosmos, Gott und Welt, wirkende und bewirkte Natur von einander trennen. Diese Ansicht selbst ist schon früher in allen ihren Theilen von uns widerlegt worden. Wenn der ehrliche Dualismus eines Siegwart die Philosophie Spinozas in die cartesianische zurückübersetzte, so zerstört die psychologische Erklärungsweise Erdmanns in entgegengesetzter Richtung die Originalität Spinozas, denn die Erklärung der Attribute aus dem menschlichen Verstande verwandelt dessen System in eine Art von kantischem Kriticismus, und die Erklärung der Dinge aus der Imagination verwandelt es in eine Art von berkeleyschem Idealismus.

In dem Systeme Spinozas hat der menschliche Geist nur die Macht zu erkennen, aber nicht die Macht, die Objecte der Erkenntniß zu produciren, weder die Attribute durch den Verstand, noch die Dinge durch die Einbildung. Und gesetzt auch, die Erscheinungswelt ließe sich für ein Product des vorstellenden Geistes ausgeben, ist sie denn damit erklärt? Woher kommt jene Vorstellung? Nach der Ansicht Spinozas muß sie sein, was jede andere Vorstellung auch ist, nämlich ein Modus des Denkens. Und das Denken? Wenn es wirklich Nichts wäre, als eine Form des menschlichen Verstandes, also selbst eine Vorstellung, so ist der nichtssagende Cirkel geschlossen, in dem sich diese Erklärungsweise bewegt.

Vielmehr verhält sich die Sache so, um sie gleich an dieser Stelle aufzuklären und die menschliche Vorstellungsweise auf ihr

richtiges Maaß zurückzuführen. Der Verstand bringt die Attribute nicht hervor, sondern unterscheidet sie nur, ebenso werden die Dinge in der Imagination nicht producirt, sondern nur unterschieden, sie vereinzelt die Dinge, nimmt dieselben als discrete Existenzen, betrachtet jedes für sich, nicht im Zusammenhange mit allen übrigen; sie ist die gewöhnliche, unphilosophische Vorstellung, welche die Dinge neben einander stellt, den Zusammenhang ihrer gesetzmäßigen Verknüpfung nicht kennt und statt der continuirlichen Linie nichts wahrnimmt als ein Chaos von Punkten: sie betrachtet die Dinge nicht als Modi, sondern als Individuen. Also nicht der Spinozismus, sondern die menschliche Imagination trennt die Dinge von der Substanz, isolirt sie von dem Naturzusammenhange und in dieser Trennung erscheinen sie als einzelne und selbständige Wesen. Nicht das Dasein der Modi, sondern das fixirte, zerstreute, vereinzelte Dasein der Dinge ist imaginär. In Wahrheit sind die Dinge in ewigem Zusammenhange begriffen; es ist unsere unbeholfene Vorstellung, die sie ohne Zusammenhang denkt und in ein verworrenes Chaos auflöst, worin jedes ein abgesondertes und scheinbar selbständiges Dasein für sich führt. In Wahrheit bilden die Buchstaben Wörter, die Wörter einen Satz, der Zusammenhang der Sätze den Sinn. Die kindische Imagination, welche die Dinge nicht im Zusammenhang lesen kann, buchstabirt sie, und wie die Kinder nicht den Sinn der Bücher verstehen, in denen sie buchstabiren, so weiß die Imagination Nichts von dem Sinne und Zusammenhange der Dinge, die sie betrachtet.

Also achten wir genau, welches Problem allein Spinoza durch die menschliche Imagination löst. Wenn ich die Frage aufwerfe: woher kommen die Modi, die schlechthin vergänglichen Dinge, die Welt der Erscheinungen? so antwortet die Philosophie Spinozas mit ihrem Principe: die Wirkungen erklären sich aus der Ursache, das Vergängliche überhaupt aus

dem Ewigen, der Kosmos oder die Welt der Erscheinungen aus der Substanz. Wenn aber die Frage heißt: warum erscheinen mir die Modi als selbständige Dinge, warum erblicke ich viele Dinge neben einander, während doch ein Zusammenhang alle verknüpft und eine Substanz die wahrhafte Wirklichkeit bildet? so lautet die wohlbegründete Antwort: das kommt von der menschlichen Imagination, von dem unvollkommenen und zerstreuten Bewußtsein, das auf der Oberfläche sinnlicher Wahrnehmung verweilt, und darum nicht in das Wesen der Dinge eindringt.

Aber unser gegenwärtiges Problem heißt nicht: warum sind die Modi Dinge, sondern warum sind die Dinge Modi? Darauf läßt sich nicht antworten, wie Erdmann versucht, die Modi oder die natura naturata sei ein Produkt der Imagination.* Das ist ein doppelter Fehler: denn die Imagination producirt nicht, sondern betrachtet nur, und sie betrachtet die Dinge nicht als Modi, sondern die Modi als Dinge (die ohne Einheit d. h. ohne Gott das begrifflose Reich der sogenannten Sinnenwelt bilden); sie betrachtet die Welt nicht als Natur, sondern die Natur als Chaos. Das sind die Gründe, warum wir die dualistische Ansicht in ihren drei Möglichkeiten verwerfen. Der Kosmos ist Folge der Substanz, also ist er weder unbegreiflich, noch nichtig, noch Folge des menschlichen Geistes: darum sind die Meinungen der Siegwart, Hegel und Erdmann Mißverständnisse des Spinozismus.

## II. Die unmittelbare Einheit.

Wir setzen den zweiten Fall, wonach die Attribute und Modi oder die natürliche Erscheinungswelt unmittelbar mit der

* S. oben Vorlesung 22, Seite 376. u. 77. Erdmann erklärte an dieser Stelle, daß die menschliche Imagination die Modi als Dinge betrachte, die nach den angezogenen Worten Spinozas ohne Gott (d. h. ohne innern, gesetzmäßigen Zusammenhang) weder sein noch begriffen werden können. Das directe Gegentheil davon ist die Ansicht Spinozas.

Substanz identificirt werden. Nach dieser Ansicht, die sich dem Dualismus gegenüber auf den Einheitsbegriff des Spinozismus gründet, wird die Substanz unmittelbar aufgelöst entweder in die Attribute oder in die Modi. Also werden an die Stelle der Substanz entweder die Attribute oder die Modi gesetzt und in dem einen Fall die Attribute für Substanzen, in dem andern die Dinge für Theile der Substanz ausgegeben. Denn wenn die vielen Dinge unmittelbar der einen Substanz gleichkommen, so bilden sie zusammen genommen deren Einheit, so ergänzen sie sich zur Substanz, und müssen daher als deren Theile betrachtet werden.

Einer neuen Auffassung zu Folge, deren wir oben gedacht haben, sollen die Attribute den Hauptbegriff Spinozas bilden, und dieser im Grunde Atome oder zahllose Substanzen gelehrt haben. So wurde der Spinozismus vorzeitig in eine Art von leibnitzischer Monadologie verwandelt. Wir haben diese Ansicht an ihrem Orte vorgetragen und widerlegt. *

Endlich das gewöhnlichste Mißverständniß, das den Vortheil hat, auf die bequemste Art den Spinozismus auszulegen, und wobei zugleich der wohlfeile Witz seine Rechnung findet, läuft auf die letzte Ansicht hinaus, deren vornehmlichster Repräsentant vielleicht Pierre Bayle ist, und wonach das Verhältniß der Substanz und der Dinge in die unmittelbare Einheit beider gesetzt wird. Die Dinge werden als Theile der Gottheit, gleichsam als Stücke der Substanz, und diese als deren äußerer Complex angesehen. Denn es ist dem gemeinen Verstande nichts geläufiger, als die Einheit durch Addition und die Vielheit durch Theilung zu erzeugen, und darum stellt er sich die Modi im Spinozismus gleichsam als die disjecta membra der Substanz und die Substanz oder Gott als den Stoff vor, von dem jedes einzelne Ding ein

* S. Vorlesung 20, Seite 344—48.

Stück bildet; sei es nun, daß er diese Weltansicht erst bei Gelegenheit der spinozistischen Philosophie faßt und von hier auf den Pantheismus als solchen überträgt, oder daß er sie für den Pantheismus einfürallemal in Bereitschaft hält und sie auf diesen Namen hin ohne weitere Untersuchungen dem Spinozismus aufnöthigt. Gewiß wird auf diese Weise die Lehre Spinozas in eine Art von Materialismus übersetzt, die bei der gänzlichen Abwesenheit alles Verstandes wohl schwerlich ein historisches Beispiel in der Reihe der materialistischen Systeme aufzuweisen hat. Die Modi als Theile der Substanz zu betrachten, das ist der äußerste Widerspruch gegen den Begriff der Substanz und gegen den des Modus. Denn die Substanz ist nicht bestimmbar, also auch nicht theilbar: wie kann das Untheilbare getheilt sein? Die Modi sind vorübergehende Wirkungen; die Theile sind selbständige Bruchstücke. Wie können die Modi Theile sein? Die Modi sind nicht beständig, also bestehen sie nicht: wie kann etwas aus ihnen bestehen? So viel genügt gegen diese confuse Auffassung des Spinozismus.

### III. Das transitorische Verhältniß. Gesammtresultat.

Wir ziehen das definitive Resultat. Was das Verhältniß von Gott und Welt, Substanz und Kosmos, wirkender und bewirkter Natur in der Philosophie Spinozas betrifft, so kann weder von einem Dualismus, noch von einer unmittelbaren Einheit, noch von einem Uebergange geredet werden. Denn ein Uebergang wäre ein transitus, der offenbar eine causa transiens voraussetzt, aber die Ursache der Dinge wird im Geiste des Spinozismus als causa immanens gefaßt und gerade in dieser Form geflissentlich von jener unterschieden. *

Die dualistische Ansicht führt uns aus der Philosophie

* Ep. 21. Vergl. Vorlesung 17, Seite 294.

des Spinoza entweder zurück zu Cartesius und Augustin, oder vorwärts bis in die Gegend von Kant und Berkeley. Denn sie verneint im Spinozismus das Princip der Einheit, der Vernunft, der Natur. — Die zweite Ansicht führt aus der Philosophie Spinozas heraus zur Atomenlehre, oder sie sinkt unter das Niveau aller Philosophie herab in einen platten und unverständigen Materialismus. Denn sie läugnet, was die Substanz betrifft, die numerische Einheit, und was die Modi betrifft, den gesetzmäßigen Zusammenhang. — Endlich die letzte Ansicht verwandelt die Philosophie des Spinoza in Emanationstheorie und nimmt ihr das Princip der Immanenz. Mithin begreifen wir das Verhältniß von Substanz und Kosmos in der einzig möglichen und allein spinozistischen Form als innere Einheit, nachdem sich gezeigt hat, daß dieses Verhältniß weder als Dualismus, noch als äußere Einheit, noch als Uebergang aufgefaßt werden kann. Die innere Einheit ist Causalität oder ewige Nothwendigkeit: die Substanz ist ewig als Ursache; der Kosmos ist ewig als Wirkung. Also müssen wir die Causalität als das kosmologische Gesetz betrachten und Alles, was innerhalb des Kosmos geschieht, im Charakter der Wirkung oder des Effects begreifen. Daraus erklärt sich der Zusammenhang der Erscheinungen oder

1. die Ordnung aller Dinge.

Wenn die Weltvernunft nur nach dem Gesetze der Causalität handelt, so folgt für die einzelnen Dinge, daß jedes Wirkung oder Effect ist, und daß mithin die Sphäre aller Dinge eine Reihe von Wirkungen beschreibt. Daraus ergeben sich unmittelbar zwei Bestimmungen, von denen wir die eine in positiver, die andere in negativer Form so ausdrücken: Die Dinge sind nur Wirkungen und es giebt unter den Dingen keine letzte Ursache, oder die letzte Ursache ist niemals ein Ding. Die letzte oder erste Ursache aller Dinge ist kein Ding, sondern die

Substanz, kein endliches, sondern das unendliche Wesen; ihre Wirkung ist kein Ding, sondern die Welt, kein endliches, sondern das unendliche Dasein; ihre Wirksamkeit mithin die unendliche Causalität.

Da nun die Dinge niemals Ursachen im eminenten Sinne des Wortes sind, sondern im Grunde nur Wirkungen, so regiert in ihnen nicht die unendliche, sondern die *endliche Causalität*, und in dieser Form müssen wir daher die Ordnung der Dinge oder die Gesetze des natürlichen Kosmos auffassen. Die Welt selbst ist und besteht vermöge unendlicher Causalität, denn sie ist die unmittelbare Folge Gottes; dagegen in der Welt ist Alles, was geschieht, vermöge endlicher Causalität. Wie unterscheiden sich diese beiden Bestimmungen? Unendliche Causalität ist da, wo eine erste Ursache wirkt und unmittelbar aus dieser die Wirkung hervorgeht. Dagegen endliche Causalität ist da, wo endliche Ursachen, die selbst Wirkungen anderer Ursachen sind, den Grund des Daseins bilden und dieses also nur durch eine endlose Kette von Wirkungen mit jenem ersten Wesen zusammenhängt. Unendliche Causalität ist Alles, was *ursprünglich* ist. Endliche Causalität ist Alles, was *abgeleitet* und äußerlich bedingt ist. Das Ursprüngliche hat nur *eine erste und innere* Ursache, nämlich das *eigene* Wesen. Das Abgeleitete hat *zahllose, zweite und äußere* Ursachen, nämlich die *anderen* Wesen. Die unendliche Causalität bewirkt ihr Dasein unmittelbar, die endliche wirkt nur durch Mittelursachen, jene ist unbedingt, diese bedingt.

Daraus folgt, was die Dinge betrifft, daß keine endliche Erscheinung unmittelbar Wirkung des göttlichen Wesens oder der Substanz selbst, sondern lediglich Wirkung anderer Dinge ist, und daß mithin ihre Existenz allein aus äußeren Ursachen erklärt werden muß. *Es giebt für das Dasein der Dinge keine ersten Gründe*: darum kann deren Existenz und

Wirksamkeit nicht **metaphysisch**, sondern nur **physikalisch** begriffen werden, denn die Metaphysik begründet in primärer, die Physik in secundärer Weise; in jener giebt es nur causae primae, in dieser nur causae secundae.

Was aber schlechterdings von Außen begründet und determinirt ist, dem fehlt alle innere Nothwendigkeit und alle ursprüngliche Selbstbestimmung, dessen Dasein ist mithin von beiden das Gegentheil, d. h. es ist vollkommen **zufällig** und vollkommen **unfrei**. Zufällig ist Alles, was unter Bedingungen existirt, von dessen Dasein nicht die Nothwendigkeit, sondern nur die Möglichkeit unserem Geiste einleuchtet. Unfrei ist Alles, dessen Dasein und Handlungen von Außen bestimmt werden, so und nicht anders zu erfolgen. Von dem Zufälligen heißt die Erklärung: es kann sein, es kann auch nicht sein; das nothwendige Wesen oder das Weltgesetz ist gleichgiltig dagegen, ob es ist oder nicht ist. Von dem Unfreien heißt die Erklärung: es kann nur so sein, nur so handeln, denn es ist dazu durch bestimmte Bedingungen gezwungen. Das Dasein der einzelnen Dinge ist zufällig, ihr Vermögen ist unfrei; es hängt von äußeren, accessorischen Bedingungen ab, ob sie sind, und wenn sie sind, so hängen ihre Aeußerungen nicht von ihnen selbst ab: sie können weder wollen, noch sollen: sie **müssen**.

Hier ergeben sich aus dem kosmologischen Princip in der Ordnung der Dinge alle jene Consequenzen, die wir früher aus dem Begriff der mathematischen Methode vorausgenommen haben.* Es giebt in der Natur der Dinge keinen Plan, den diese mit eigenem Vermögen bilden und ausführen könnten. Also fehlt in der Natur Alles, was **Zweck**, in der Erklärung der Dinge Alles, was **Zweckbegriff** ist, das menschliche Bewußtsein muß sich jene eingebildeten und leeren Vorstellungen abgewöhnen, welche die Imagination erzeugt und eine unklare Metaphysik, Moral,

* S. Vorlesung 16, Seite 278. u. 79.

Aesthetik, philosophisch erzogen haben, jene Vorurtheile nämlich
vom Vollkommenen, Guten, Schönen und deren gegentheiligen
Vorstellungen.

Mit dem Zweckbegriff ist auch die Zweckbestimmung
oder das Vermögen, Zwecke zu haben, also der Wille und mit
diesem die Freiheit in den einzelnen Dingen aufgehoben. Nun
aber ist der Mensch, wie jedes einzelne Wesen, in die Ordnung
aller Dinge eingereiht und demselben Gesetze endlicher Causalität
unterworfen; er ist keine Persönlichkeit von absolutem Werth und
inziger Bedeutung, kein Singularis, sondern ein Pluralis, d. h.
ine Naturerscheinung unter anderen, deren Dasein zufällig und
eren Vermögen unfrei ist. Der Zusammenhang der Dinge ist
ür das menschliche Individuum eine wirkliche Kette, die nicht
urch ein ernstliches Vermögen gebrochen, sondern nur durch ein
ehaltloses Phantasiebild dem Geiste verborgen werden kann. Ein
olches Phantasiebild betrügt den Menschen um seine Naturwahrheit
und es gilt von der menschlichen Freiheit in Betreff unserer
Handlungen dasselbe, was von einem Stein gelten müßte, dem
nitten in der Bewegung des Wurfs die Einbildung käme, daß
r fliege. Denn wie der geworfene Stein in der Bewegung
ortstrebt, die er von Außen empfangen hat, so befindet sich der
menschliche Wille in einem bestimmten Streben oder Verlangen,
em er nachgeht, und dessen Ursprung nicht er selbst ist, sondern
ie Dinge, die äußerlich auf ihn einwirken. „Darin besteht
ie sogenannte menschliche Freiheit, womit sich Alle brüsten,
aß die Menschen wohl ihr Verlangen kennen, aber nicht die
estimmenden Ursachen: sie wissen, daß, aber nicht, warum
ihre Begierde so und nicht anders geneigt ist.“ *

* Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere jactant et quae in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sint conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari. Ep. 62.

## 2. Das Verhältniß der Geister- und Körperwelt.*

Um überhaupt den Begriff des Menschen im Spinozismus vollständig und spezifisch darstellen zu können, müssen wir zuvor im Allgemeinen das Verhältniß der geistigen und körperlichen Dinge auseinandersetzen. Wir sagen mit Absicht geistige Dinge, da der Begriff des Dinges im Verstande Spinozas durch den Begriff des Geistes nicht aufgehoben wird. Der Geist ist Ding, weil er Modus ist.

Alle Dinge oder endliche Wesen sind ohne Ausnahme Modificationen der Substanz, d. h. sie enthalten deren Wesen, um den üblichen Ausdruck zu brauchen, certo ac determinato modo. Aber die Substanz ist zugleich denkend und ausgedehnt, folglich ist jede Erscheinung eine Affection dieser beiden Attribute, oder sie ist zugleich ein Modus des Denkens und ein Modus der Ausdehnung, zugleich Begriff und Körper. Alle Dinge sind zugleich Erscheinungen des Denkens oder geistige Wesen, und Erscheinungen der Ausdehnung oder körperliche. Mithin sind alle Körper beseelt, alle Seelen verkörpert. Die Ordnung aller denkenden Dinge ist der Causalnexus der Begriffe; die Ordnung der ausgedehnten Dinge ist der Causalnexus der Körper.

* Ich brauche hier die Ausdrücke Geist, Seele, Idee, Begriff, Vorstellung vollkommen gleichbedeutend. Die cartesianische Philosophie und deren Sprachgebrauch erklärt, warum wir Geist und Seele auf der einen und Idee, Begriff, Vorstellung auf der andern Seite identificiren. Denn auf diesem Standpunkte sind Geist und Idee noch verschiedene Begriffe, jener ist Substanz und diese ist Modus.

Der Spinozismus, indem er den Geist als Modus betrachtet, erklärt, warum wir Geist (Seele) und Idee (Begriff, Vorstellung) permiscue brauchen. Ueber diesen Punkt vergleiche man Vorlesung 26.

Das Attribut ist ein ewiges Vermögen und folgt als solches
mittelbar aus der Substanz. Darum kann nicht ein Attribut
s andere begründen, denn sonst würde aus der wirkenden
aft bewirktes Dasein, aus dem Vermögen Effect, aus dem
tribute Ding werden. Also sind Denken und Ausdehnung in
rem Wirken vollkommen unabhängig von einander und sie be-
iden sich weder im einseitigen noch im gegenseitigen Causalnexus.
as von den Attributen gilt, eben dasselbe gilt natürlich auch
n ihren Modificationen: auch zwischen Begriffen und Körpern
stirt darum in keiner Weise das Verhältniß von Ursache und
irkung.

Daraus ergeben sich mit evidenter Bestimmtheit folgende
ätze: Die Begriffe überhaupt (Erscheinungen des Denkens) fol-
n nur aus dem Denken und nicht aus der Ausdehnung. Die
rper überhaupt folgen nur aus der Ausdehnung und nicht
s dem Denken. Die einzelnen Begriffe sind begrenzt und be-
indet nur durch andere Begriffe und ebenso umgekehrt die
rper.*

Darum kann, was innerhalb der denkenden Natur geschieht,
r aus dem Denken oder aus geistigen Gründen erklärt werden,
gegen Alles, was innerhalb der materiellen Natur geschieht,
r aus der Ausdehnung oder aus rein materiellen Gründen.
ithin giebt es für die geistige Natur und die Erklärung ihrer
scheinungen keinen Materialismus, und umgekehrt keinen Idealis-
us für die körperliche Natur. Ideen müssen aus Ideen, Körper
issen aus Körpern erklärt werden, und es wäre eben so unsinnig
Körper idealistisch zu begreifen, als materialistisch die Ideen.

Allein Denken und Ausdehnung, obwohl sie vollkommen
abhängig von einander wirken, sind dennoch von Ewigkeit her
entisch, denn sie sind Attribute einer und derselben Substanz.

* Eth. II. Prop. 5. 6.

Was von den Attributen gilt, ebendasselbe gilt auch von ihren Modificationen, also sind alle Modi oder die Dinge überhaupt sowohl denkend als ausgedehnt. Die denkenden Dinge sind Geister; die ausgedehnten Dinge sind Körper. Da nun alle Dinge Modi der einen Substanz sind, so sind sie in ihrem Wesen identisch, folglich sind die Geister und Körper nur dem Vermögen, aber nicht dem Wesen nach verschieden, sie sind dieselben Dinge in verschiedenen Attributen. Wie Denken und Ausdehnung die beiden Attribute derselben Substanz sind, so sind Geist und Körper die beiden modificirten Attribute desselben Dinges.

Es giebt nur eine Substanz: darum giebt es nur eine Ordnung der Dinge. Die Substanz wirkt in den beiden Vermögen des Denkens und der Ausdehnung: darum giebt es eine Ordnung denkender und eine Ordnung ausgedehnter Dinge, jene ist die Geister-, diese die Körperwelt. Aber Geister und Körper sind dieselben Dinge. Also bilden die beiden Ordnungen im Grunde nur eine Welt oder, um den Satz Spinozas zu wiederholen: die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen ist dieselbe als die Ordnung und der Zusammenhang der Körper.* Daraus folgt, daß in jedem einzelnen Falle Geist und Körper dasselbe Ding ausdrücken, sie sind ein und dasselbe vollkommen determinirte Wesen, das im Elemente der Ausdehnung als dieser Körper, im Elemente des Denkens als diese Seele erscheint: dieser Körper ist zugleich dieser Geist oder Begriff, beide drücken genau dieselbe Sache aus, sie gehören in denselben Causalnexus der Dinge, der in der Sphäre der Ausdehnung rein materiell und in der des Denkens rein ideell handelt**. Nehmen wir z. B. den Kreis, dessen Vorstellung in unserem Geiste, dessen formales oder materielles Dasein

* Eth. II. Prop. 7. S. Vorlesung 21, Seite 359.

** Eth. II. Prop. 7. Coroll.

:esem Körper existirt. Offenbar ist in beiden dieselbe Sache
edrückt, obwohl sie aus verschiedenen Vermögen entstanden
denn niemals kann aus dem ausgedehnten Kreise ein vor-
llter und aus dem nur vorgestellten ein ausgedehnter werden.
eine ist ein Modus der Ausdehnung, der andere ein Modus
Denkens; jener gehört in den Zusammenhang der Körper,
t nur in diesem Zusammenhange entstanden und nur aus
zu erklären, dieser gehört in den Zusammenhang der Ideen,
a er allein entstanden ist, woraus er allein erklärt werden
Dennoch drücken beide dieselbe Sache, nämlich die Natur
Kreises aus, und es ist in dem vorgestellten Kreise genau
be enthalten, als in dem ausgedehnten.* Was von allen
gen gilt, eben dasselbe gilt natürlich auch vom Menschen.
Mensch ist als ein endliches Wesen Modus, er ist als Mo-
zugleich denkend und ausgedehnt oder Geist und Körper.
Geist und Körper drücken immer ein und dasselbe natürliche
g aus, und sie verhalten sich zu einander in jedem Falle
der vorgestellte Kreis zum ausgedehnten. Wäre der menschliche
er ein Kreis, so wäre der menschliche Geist nichts Mehr
nichts Weniger, als die Vorstellung dieses Kreises. Also
ist der menschliche Geist? Die Vorstellung des menschlichen
ers. Und was ist der menschliche Körper? Der menschliche
er kann, wie jedes andere materielle Ding, nur aus dem
ze der Körperwelt richtig begriffen werden, und darum müssen
in der Kürze dieses Gesetz darstellen, um für den Begriff
Menschen die nothwendige und naturgemäße Voraussetzung
ewinnen.

### 3. Die Ordnung der körperlichen Dinge.

Was von allen Dingen gilt, eben dasselbe gilt sowohl von
Geistern als Körpern. Nun ist das Gesetz der Dinge

* Eth. II. Prop. 7. Schol.

überhaupt die endliche Causalität, und zufolge dieses Gesetzes sind alle Dinge nur Wirkungen oder Effekte und müssen als solche begriffen werden. Offenbar findet aber in den Dingen eine große Verschiedenheit Statt, sowohl was ihre Eigenschaften als ihre Funktionen betrifft, und es entsteht daher die Frage, ob aus dem Gesetz der Causalität diese Mannigfaltigkeit der Erscheinungen erklärt werden kann. Die Mannigfaltigkeit überhaupt besteht darin, daß jedes Ding ein eigenthümliches Wesen bildet, worin es sich specifisch von den übrigen unterscheidet. Ich erkläre die Einheit der Dinge, indem ich sie begreife und auf einen letzten Grund oder ein Princip zurückführe. Ich erkläre die Mannigfaltigkeit derselben, indem ich sie specificire und als eigenthümliche Individualitäten darstelle. Das Princip der Dinge ist im Spinozismus die Causalität. Worin besteht im Spinozismus die Specification? Wir wissen, worin alle Dinge mit einander übereinstimmen; jetzt wollen wir begreifen, worin sie sich von einander unterscheiden, denn es ist klar, daß ein solcher Unterschied existirt, daß in den Erscheinungen der Welt ein gewisser Fortschritt Statt findet, daß die Beschaffenheiten und Functionen der einen höher und gleichsam vollkommener sind, als die der anderen. Diese Thatsache soll erklärt werden; sie kann offenbar keinen andern Grund haben, als die Natur der Dinge selbst, und da diese allein in der Causalität besteht, so ist die Frage, ob aus dem Principe der reinen Causalität die Unterschiede der Dinge begriffen werden können, und welche Form der Individuation jener Grundsatz des Spinozismus ausschließlich zuläßt? Wir müssen uns wohl hüten, nachdem wir die Einheit der Dinge als reine Causalität begriffen haben, daß wir nicht etwa die Unterschiede derselben nach Zwecken bestimmen und einen Begriff einführen, der sich mit dem Wesen der Dinge nicht verträgt, der sich aber dem Geiste unwillkürlich anbietet, sobald die Mannigfaltigkeit der Dinge, deren specifische Charactere und

augenscheinlicher Fortschritt erklärt werden soll. Nachdem wir das Princip mathematisch festgestellt und diese Methode zur alleinigen Richtschnur unsrer Begriffe genommen haben, dürfen wir über die Eigenthümlichkeiten der Dinge in keiner Weise teleologisch urtheilen.

Wenn nun die Dinge Nichts sind als Wirkungen und Effecte, so ist jedes einzelne Ding eine bestimmte Wirkung, und jede Wirkung ist bestimmt durch die Bedingungen oder Kräfte, aus denen sie resultirt, und durch das Vermögen, welches ihr zukommt, andere Wirkungen zu erzeugen. Je mehr Bedingungen und Kräfte nöthig waren, um eine Erscheinung zu bewirken, um so mehr wird diese Erscheinung selbst vermögen, um so größer wird der Schauplatz ihrer eigenen Wirksamkeit sein.

Es findet also zwischen Ursache und Wirkung ein directes Verhältniß Statt: je mehr Ursachen, desto mehr Wirkungen, je größer an Zahl und Kraft die causae efficientes, desto größer ist an Umfang und Stärke das Vermögen des Effects, und da jedes Ding ein solcher Effect ist, so besteht es in einem vollkommen bestimmten Vermögen oder in einem Maß von Kräften. Aus diesem Begriff folgt die nothwendige und einzig mögliche Unterscheidung der Dinge: sie unterscheiden sich nach dem Maß ihrer Kraft, nach der Größe ihres Vermögens. Je mehr Kräfte sich in einem Dinge vereinigen, desto größer ist dessen Macht, desto höher und gleichsam vollkommener ist dessen Dasein. Mithin unterscheiden sich alle Dinge, die Geister wie die Körper, nur quantitativ, jede denkende Erscheinung ist ein Maß von vorstellenden und jede ausgedehnte Erscheinung ist ein bestimmtes Maß von bewegenden Kräften. Also bestimmt sich der specifische Werth eines Dinges allein nach dem, was es wirkt. Was ein Ding wirkt, ist die einfache Folge aus dem, was es vermag; was ein Ding vermag, ist die nothwendige Folge jener Ursachen oder Dinge, die sich vereinigt haben, um es entstehen zu lassen.

Aus diesem Grundgesetz erklärt sich der Zusammenhang und Unterschied, also die Ordnung der körperlichen Dinge. Der Zusammenhang der Körper ist lediglich Causalnexus. Dieser Causalnexus ist ausschließlich materiell, denn die beiden Attribute sind zwar in ihrem Wesen identisch, aber in ihren Functionen verschieden und ohne gegenseitige Beziehung. Weil die Ordnung und Bildung der Körper durch Causalität geschieht, so ist jeder Körper ein bestimmter Effect, so unterscheiden sich die Körper nach dem Maß und Umfang ihrer Kräfte. Weil die Natur der Körper nur materiell ist, so sind ihre Vermögen ebenfalls nur materiell. Aber das Vermögen der Materie oder der Ausdehnung überhaupt besteht ausschließlich in der Bewegung, denn Bewegung und Ruhe waren, wie wir früher dargethan, die unendlichen und nothwendigen Modificationen der Ausdehnung oder die alleinigen Wirkungen, die aus diesem Vermögen folgen. Darum ist jeder Körper ein bestimmtes Maß bewegender Kräfte. Alle Körper sind entweder in Bewegung oder in Ruhe, und darum bewegt sich jeder Körper bald langsamer, bald schneller,* denn die Ruhe ist nur äußerlich gehemmte Bewegung. Mithin unterscheiden sich die Körper nur nach dem Quantum der Bewegung, welches jedem inwohnt, und die fortschreitende Ordnung der Körperwelt besteht lediglich darin, daß jenes materielle Vermögen wächst, daß sich das Maß der Kräfte erweitert oder das Quantum der Bewegung vermehrt. Das Maß der Kräfte erweitert sich, indem sich mehr bewegende Kräfte in einem Körper vereinigen, das Quantum der Bewegung wird vermehrt nicht durch Steigerung derselben, sondern durch Zusammensetzung verschiedener Bewegungen. Also je zusammengesetzter die Bewegung eines Körpers ist, desto vollkommener ist der Körper selbst. Die Bewegung ist aber um so zusammengesetzter, je mehr Bewegungen

* Eth. II., Prop. 13, Axiom 1. 2.

sich componiren, um sie entstehen zu lassen, denn die zusammengesetzte Bewegung ist immer die Resultirende verschiedener und zusammenwirkender Kräfte, gleichsam die Diagonale im Parallelogramm dieser Kräfte, um den Ausdruck zu brauchen, dessen sich die Mechanik bei der Theorie der complicirten Bewegung bedient. Nun ist aber jede bestimmte Bewegung einem Körper eigenthümlich, denn körperliches und bewegtes Dasein ist identisch. Darum sind verschiedene Bewegungen verschiedene Körper und die zusammengesetzte Bewegung ist ein zusammengesetzter Körper. Je zusammengesetzter daher ein Körper ist oder je reicher die körperliche Composition, um so zusammengesetzter ist die Bewegung, um so vollkommener das Dasein.

Die Stufenreihe der körperlichen Dinge beginnt demnach mit den einfachsten Körpern, die sich blos durch Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit von einander unterscheiden.* Diese corpora simplicissima bilden die Elemente der Körperwelt, sie sind die individua primi generis. Aus diesen entstehen durch Zusammensetzung die Körper der zweiten Ordnung, die corpora composita oder individua secundi generis, deren Bewegung nicht mehr einfach ist, sondern zusammengesetzt, da sie aus jenen elementaren Kräften resultirt, und denen daher ein größeres materielles Vermögen zukommt, als den ersten. Auf diesem Wege der Composition schreitet die Bildung der körperlichen Dinge fort, bis ein Individuum alle übrigen in sich begreift. Das ist das körperliche Universum selbst oder die gesammte materielle Natur, deren Theile, d. h. alle Körper, unendlich verschieden sind, während das Ganze sich immer selbst gleich bleibt.**

Das sind die Gesichtspunkte, unter denen Spinoza die gesammte Körperwelt auffaßt, und ohne auf die bestimmten

* Eth. II., Prop. 13, Lemma 3, Axiom 2.

** Eth. II., Lemma 7, Scholion.

Phänomene der materiellen Natur näher einzugehen, begnügt er sich mit diesem Programm seiner physikalischen Principien, um von hier aus unmittelbar den Begriff des menschlichen Individuums zu bestimmen.* Unter jener Voraussetzung nämlich über die Natur und Ordnung der körperlichen Dinge läßt sich der Begriff des menschlichen Körpers leicht in seinen wesentlichen Qualitäten feststellen. Natürlich kann auf diesem Standpunkte nicht von einer Zweckthätigkeit des Leibes geredet werden, es sind rein materielle, aber nicht typische Kräfte, welche den menschlichen Körper bilden, und das Princip der spinozistischen Physiologie schließt den Zweckbegriff vollständig aus, von dem sowohl in der platonisch-aristotelischen, als in der neuern Philosophie seit Kant die Theorie des Lebens abhängt. Der menschliche Körper ist nach keinem Typus gebildet, weder nach einem äußern, noch nach einem innern, er ist weder Ebenbild noch Organismus, sondern Product natürlicher Causalität, Resultat materieller Kräfte, ein Compositum aus vielen sehr verschiedenen Körpern.**

Was aber in der Sphäre der Ausdehnung als Körper existirt, das existirt in der Sphäre des Denkens als Begriff oder Vorstellung dieses Körpers, und wie die Körper, ebenso bilden sich die Begriffe, indem sie von einfachen zu zusammengesetzten Vorstellungen fortschreiten und von Stufe zu Stufe immer größere Sphären beschreiben. Was also ist der menschliche Geist? Die Vorstellung des menschlichen Körpers, und da dieser sehr viele Körper in sich vereinigt, so enthält der menschliche Geist sehr viele Vorstellungen und bildet in der begrenzten Sphäre einer endlichen Erscheinung eine Welt von Begriffen.

Also ist das menschliche Individuum überhaupt ein Modus der Substanz oder eine Erscheinung im Weltproceß, ein Ding,

* Vergl. Eth. II., Prop. 13, Schol. Postulat. 1.

** Eth. II., Prop. 13, Post. 1 — 6.

welches von den übrigen nicht durch das Vermögen selbst, sondern nur durch die Größe und den Umfang desselben sich unterscheidet, das in der Sphäre der Ausdehnung einen complicirten Körper und in genauer Uebereinstimmung damit in der Sphäre des Denkens eine complicirte Vorstellung bildet. In dem menschlichen Geist wird nichts vorgestellt, als der Körper, in dem menschlichen Körper wird nichts ausgedehnt, als die Seele; was im Geiste als Vorstellung oder Object existirt, das existirt im Körper formal oder materiell, oder, um Lessings kurze und kühne Definition zu brauchen, die Seele ist der sich denkende Körper und der Körper ist die sich ausdehnende Seele. Dieser Begriff des Menschen bildet das Princip, aus welchem die folgenden Untersuchungen das natürliche und sittliche Menschenleben ableiten werden.

# Vierundzwanzigste Vorlesung.

## Die menschliche Natur oder die Humanität.

1) Der Begriff der Leidenschaft. 2) Der Begriff des Charakters. 3) Spinoza und Shakespeare.

Wir haben die Philosophie Spinozas in der Darstellung des Weltsystems bis zu dem Punkte ausgeführt, wo sich der Betrachtung das menschliche Wesen selbst darbietet, und da dieses unter allen Dingen für den Menschen das Höchste ist, so vollendet sich mit dem Begriffe des menschlichen Lebens unsere Welterkenntniß. Um dieses letzte Problem in eine bestimmte Formel zu fassen, so wollen wir Alles, was im Begriffe der Menschennatur liegt und dieselbe in eigenthümlicher Weise von den anderen Dingen unterscheidet, mit dem Worte Humanität bezeichnen. Unter Humanität verstehen wir alles Menschliche, und wir beschränken daher diesen Begriff nicht auf eine bestimmte Form der menschlichen Bildung. Denn es wäre gegen den Charakter des Spinozismus, wenn wir zum Princip der Humanität nicht unmittelbar die menschliche Natur selbst nähmen, als den Inbegriff aller ihrer Eigenschaften, und durch auswärtige Beispiele, die vielleicht unseren eigenen Begriffen mehr einleuchten, verleitet würden, jenes Princip in einem die Natürlichkeit ausschließenden Sinne zu fassen und durch ästhetische, religiöse oder moralische Grundsätze zu bestimmen. Im Gegentheile wird sich deutlich

genug beweisen, daß Spinoza seinem geschichtlichen Charakter treu bleibt und das Wesen der Humanität im Geiste der rein dogmatischen Philosophie begreift, welche anders denkt, als das antike, scholastische und moderne Bewußtsein.* Es giebt einen Begriff, in dem diese drei sonst so verschiedenen Zeitalter der Geschichte übereinstimmen, der die übrigen Begriffe organisirt, der sich vor Allem in den ethischen Bestimmungen geltend macht, und der im Gegensatz zu jenen philosophischen Standpunkten vom Spinozismus vollkommen verneint wird. Das ist der Zweckbegriff, oder die ideale Bestimmung der Dinge und des Menschen, welche das klassische Alterthum mit der Natur, das theologisch gesinnte Mittelalter mit der göttlichen Macht oder der Vorsehung, die moderne Philosophie seit Kant mit dem menschlichen Geist oder der Freiheit verbindet. Die ethischen Begriffe des Alterthums, weil sie in der Humanität ein natürliches Ideal verfolgen, gestalten sich ästhetisch; die ethischen Begriffe des Mittelalters, weil sie im Menschen einen Zögling der Vorsehung erblicken, gestalten sich pädagogisch religiös, d. h. kirchlich; die ethischen Begriffe des kantischen Zeitalters, weil sie im Menschen das geistige Vermögen der Freiheit entdecken, gestalten sich moralisch. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, erscheint die humane Weltordnung als der Schauplatz der menschlichen Freiheit, diese Freiheit als das Streben nach dem moralischen Ideale, welches den natürlichen Trieben entgegengesetzt ist, das menschliche Leben mithin als der fortwährende Kampf des guten und bösen Princips, und die Humanität als der mühsam errungene Sieg des Guten oder als das pflichtmäßige Handeln.

Der Spinozismus verneint den Zweckbegriff und damit alle idealen Bestimmungen sowohl in den Dingen, als in den Handlungen, er verneint im Gegensatz zum Alterthum die natür-

* S. oben Vorlesung 16, Seite 239—41.

lichen Typen, im Gegensatz zur Scholastik die göttlichen Statute, im Gegensatz zur kritischen Philosophie die moralischen Ideale. Die ethischen Begriffe dieser Philosophie gestalten sich darum vollkommen naturgemäß, und da das Naturgesetz in der reinen Causalität besteht, so bildet die Humanität den Inbegriff alles dessen, was aus der Menschennatur folgt. Der Mensch macht keine Ausnahme von den Dingen, und die Humanität macht keine Ausnahme von der menschlichen Natur. Sie darf nicht gedichtet oder nach gesetzlosen Ideen bestimmt werden, sondern man muß sie folgern aus dem richtigen Begriff des menschlichen Individuums. Alles, was aus diesem Begriff folgt, ist menschlich, so wie Alles, was aus dem Begriff des Raums folgt, mathematisch ist. Aber der richtige Begriff des Menschen ist der eines natürlichen Dinges, das ein Maß bestimmter Kräfte bildet und sich von anderen Dingen nur in dem Quantum und Umfang dieser Kräfte unterscheidet.* Die Kraft handelt nach Gesetzen, nicht nach Idealen, und ihre Handlungen entscheiden sich nicht willkürlich, sondern naturnothwendig. Darum können wir den Menschen, um in sein Wesen die richtige Einsicht zu bekommen, nicht fragen, was sollst du oder was willst du, sondern allein, was vermagst du? Die Humanität ist die Aeußerung dieses Vermögens, sie besteht mithin lediglich in der folgerichtigen Entfaltung der Menschennatur. Ist aber die Humanität ihrem Wesen nach ein reiner Naturbegriff, so giebt es darin keine moralischen Merkmale, eben so wenig, wie in der Natur moralische Qualitäten. Was ich erkenne als die nothwendigen Eigenschaften eines Dinges, oder was aus der Natur eines Dinges folgt, davon läßt sich nicht sagen, weder daß es gut, noch daß es böse sei. Es wäre offenbar kindisch, wenn wir die Wärme gut und die Kälte böse nennen wollten, als ob Wärme und Kälte nicht natur-

* S. die vorige Vorlesung Seite 405—6.

näße Eigenschaften der Luft wären, als ob man einem Dinge
ne Eigenschaften oder seine Natur anrechnen könnte. Die Kinder
men die Kälte böse, wenn sie frieren, denn sie bilden sich ein,
Luft habe den Zweck, daß die Kinder nicht frieren.

### 1. Der Begriff der Leidenschaft.

Wenn nun der Mensch unter demselben Gesetz handelt, wie
Natur, und in der Ordnung der Dinge keine Ausnahme
det, so sind mit dem menschlichen Wesen nothwendig alle Eigen-
ıften desselben gegeben, so sind alle menschliche Eigenschaften
Ergebniß der Menschennatur, und sie müssen betrachtet werden
: die physischen und mathematischen Eigenschaften der Körper.
e Eigenschaften aber sind Wirkungen, und alle Wirkungen sind
aftäußerungen, die unter bestimmten Bedingungen Statt finden.
ıß eine Kraft sich äußert, ist ihre eigene Nothwendigkeit; wie
e Kraft sich äußert, ist zum Theil ihr Werk, zum Theil das
rk anderer Kräfte, die entweder fördernd oder hemmend auf
einwirken. Mithin sind alle Eigenschaften oder Kraftäußerun-
gewisse Effecte, die je nach der Beschaffenheit eines Dinges
leich ausgeübt und erlitten werden. Der Stein ist schwer,
h. die Schwere ist eine Eigenschaft des Steines, oder eine
rkung seiner Kraft und einer andern, die ihm Widerstand
tet, denn der Stein wäre nicht schwer, wenn er nicht einen
uck übte und zugleich einen Gegendruck litte.

Welches sind nun die menschlichen Eigenschaften?
e Wirkungen, welche die menschliche Natur kraft ihres Ver-
gens ausübt und leidet. Und worin bestehen diese Wirkungen?
: den Eindrücken, welche der Körper empfängt und die Seele
rstellt, d. h. in den Empfindungen oder Affecten.* Die

* Eth. III. Def. 3. Wir reden jetzt nur von dem Naturbegriff des Affects und werden später sehen, welche ethische Bestimmungen sich daraus ergeben. S. Vorlesung 28.

menschliche Natur, wie wir sie jetzt betrachten als das Element der Humanität, befindet sich in unmittelbarem Zusammenhang mit den Dingen, sie ist in diesem Zusammenhang nicht blos bestimmbare, sondern afficirbare Kraft, darum sind alle ihre Wirkungen Affecte oder empfundene Wirkungen. Das menschliche Dasein äußert sich also nothwendig in den Affecten, und diese bilden in eben derselben Weise die Eigenschaften der menschlichen Natur, als Winkel und Seiten die Eigenschaften eines Dreiecks. Aber wie äußern sich die Affecte? Sie bestimmen die menschliche Kraft, indem sie dieselbe fördern oder hemmen, so sind sie die Empfindungen der geförderten oder gehemmten Kraft, des gesteigerten oder gedrückten Daseins, und bestehen demnach in dem freudig oder schmerzlich bewegten Leben. Aber die Kraft ist immer dem geneigt, was sie fördert, und widerstrebt, so viel sie vermag, den Hemmungen feindlicher Mächte, sie sucht Alles, was sie vermehrt, sie bekämpft und flieht Alles, was sie vermindert: darum müssen die Affecte liebend alles Freudige ergreifen und hassend alles Feindliche ausschließen, darum beherrschen sie das menschliche Leben, erfüllen dessen Kräfte und bringen so das Gemüth in leidenschaftliche Bewegung. Die menschliche Natur hat ihre nothwendigen Qualitäten, wie jedes andere Ding; die menschlichen Qualitäten sind die Leidenschaften, die mit derselben Gemüthsstimmung betrachtet sein wollen, wie die Erscheinungen der Natur und nur von dem Idioten belacht, beklagt, verabscheut, von dem Wissenden begriffen werden. „Ich habe mich darum gewöhnt," sagt Spinoza, „die menschlichen Leidenschaften, wie Liebe, Haß, Zorn, Neid, Ruhmbegierde, Mitleid und alle die anderen Gemüthsbewegungen nicht als Fehler der menschlichen Natur, sondern als deren Eigenschaften zu betrachten, die zum Wesen derselben ganz ebenso gehören, wie zur Natur die Luft, Hitze, Kälte, Sturm, Donner und andere Erscheinungen der Art, die wohl unbequem, aber doch nothwendig sind und bestimmte

Ursachen haben."* Darum wird man innerhalb der spinozistischen Betrachtung der Dinge nicht sagen dürfen, daß Liebe und Mitleid gut, Haß und Neid böse seien, denn dies wäre nur dann richtig, wenn jene Affecte Aeußerungen wären der menschlichen Willkür oder vorausgefaßte und wohl überlegte Gesinnungen. Dem Willen nämlich, der sich so und auch anders wenden kann, läßt sich gebieten: du sollst das Eine thun und das Andere nicht thun. Aber die empfängliche und den äußeren Einwirkungen der Dinge ausgesetzte Natur kann sich nur in Affecten offenbaren und muß ihnen folgen, denn sie sind die naturmächtigen Bewegungen des menschlichen Gemüths, die Leidenschaften, welche die Seele einnehmen und treiben, und die sich durch keinen Willensentschluß beschwichtigen und gleichsam wegblasen lassen, eben so wenig wie die Stürme in der Natur. Der Mensch muß mit eigener Kraft wirken und die Wirkungen anderer Kräfte erfahren, er muß handeln und leiden, im Handeln Freude und im Leiden Schmerz, in der Freude Liebe und im Schmerze Haß empfinden, und in diesem Wechsel entgegengesetzter Gemüthsbewegungen die ganze Scala der Leidenschaften durchwandern, die seine Natur in sich schließt. Die menschliche Natur ist *passionirt*, und ihre Leidenschaften bilden die Elemente, aus denen das gesammte menschliche Leben nothwendig folgt.

## 2. Der Begriff des Charakters.

Wir haben Schritt für Schritt die Umbildung bemerkt, welche das denkende Selbstbewußtsein im Spinozismus erfährt, aber vielleicht möchte sie an keinem Punkte lebhafter empfunden werden und greller gleichsam in die Augen springen, als hier, wo die scharfen und originellen Beleuchtungen dieser Philosophie das menschliche Leben selbst treffen. Der spinozistische Begriff der

* Tractatus politicus Cap. I., § 4. Vergleiche Vorlesung 16, Seite 277.

Affecte entscheidet einen vollkommen neuen Gesichtspunkt in der Betrachtung der Humanität und bezeichnet darum eine Epoche in der Geschichte der ethischen Grundsätze. Denn er erklärt die Leidenschaften für die Elementarkräfte des menschlichen Lebens und verlangt darum, daß dieses ohne alle moralischen Zusätze aus jenen begriffen werden müsse, wenn man nämlich das Leben lieber in seiner Naturwahrheit verstehen, als nach irgend welchen eitlen Entwürfen discipliniren wolle. Es ist nun freilich wahr, daß Spinozas Anschauung des Menschenlebens, wonach dieses im Kampf seiner Affecte wie eine Naturgewalt handelt und leidet, dem modernen Bewußtsein widerspricht, welches im Wesen des Menschen das Vermögen der Freiheit entdeckt hat und nach diesem Princip die humanen Lebensordnungen erklärt und regelt. Auch wollen wir vorläufig eingestehen, was hier nicht weiter bewiesen werden kann, daß dieser moderne Freiheitsbegriff in der That den Spinozismus überwunden hat und wie eine spätere, so auch eine höhere Entdeckung der Philosophie ausmacht. Indessen soll jetzt die Entdeckung Spinozas nicht widerlegt, sondern klar gemacht werden, und deshalb mögen wir dieselbe nicht nach unseren Begriffen bestimmen, sondern lieber von jenen unterscheiden, welche den Standpunkt spinozistischer Weltbetrachtung nicht erreichen.

Was wird nämlich aus dem menschlichen Dasein, wenn es unter die freie Herrschaft der Leidenschaften tritt und diese selbst als die naturgemäßen Bewegungen der Seele betrachtet werden? Wenn wir die selbstsüchtigen Gewalten der Affecte weder als Mängel, noch als Sünden, sondern als Eigenschaften ansehen, mit welchem bestimmten Begriff müssen wir die so beschaffene Natur, das Wesen bezeichnen, dem *solche* Eigenschaften inhäriren? Jene Erscheinungen, deren Eigenschaften Bewegung und Ruhe waren, nannten wir Körper; wie nennen wir diejenigen, deren Eigenschaften die Affecte sind? Was bedeutet mit einem Wort die passionirte Natur oder das affectvolle Dasein? Eine

eigenthümliche und mannigfaltig bewegte Erscheinung, in der Nichts geschieht, was nicht aus ihrem eigenen Wesen und dem Weltzusammenhang, worin sie sich befindet, vollständig könnte erklärt werden; eine Natur also, die durch ihre eigene Macht bestimmt wird und nur, weil sie nicht anders kann, so handelt und leidet: also ein eigenmächtig ausgeprägtes Wesen, das allein von dem nothwendigen Gange der Dinge abhängt und nicht geschult und pädagogisch eingerichtet wird von einer höhern Willensmacht, die in ihr oder außer ihr existirte als Gewissen oder Staat, als eingeborenes oder geschichtliches Sittengesetz. Die Leidenschaften sind die natürlichen und geschichtlichen Eigenthümlichkeiten, gleichsam die Merkmale eines Individuums, denn die Natur erzeugt die Kraft zur Leidenschaft, die Form derselben, und die Geschichte, d. i. der Gang der menschlichen Dinge, in dem wir uns zunächst befinden, bildet deren mannigfaltigen Inhalt. Die passionirte Natur oder das affectvolle Menschenleben, indem es aus eigener Machtvollkommenheit handelnd und leidend alle seine Merkmale ausprägt, bezeichnet darin seine Eigenthümlichkeit, das selbsteigene Leben im Unterschiede von anderen, und bildet so im eminenten Sinne des Wortes einen Charakter. Wir behaupten demnach, daß Spinoza in dem Begriff der Affecte die Entdeckung des menschlichen Charakters gemacht, und zum ersten Mal aus letzten Gründen begriffen habe, daß sich das menschliche Leben in eigenthümlichen Charakteren äußert. Diese Entdeckung selbst wird nicht umgestoßen, sondern nur ergänzt werden können, wenn es der Fall sein sollte, daß sie das Wesen des Charakters nicht vollkommen aufgeklärt, sondern nur theilweise enthüllt und etwa blos dessen natürliche Grundlage richtig erkannt habe. Angenommen nämlich, daß der menschliche Charakter mehr enthielte, als die Natureigenthümlichkeit des Individuums, so würde der Spinozismus offenbar nicht im Stande sein, dieses Mehr zu würdigen und Kräfte zu

begreifen, welche die Naturcausalität überschreiten. Das moderne Bewußtsein läßt den Factor der Willensfreiheit mitwirken in der Bildung eines Characters, und darum hat für uns jeder menschliche Charakter neben seiner natürlichen auch eine moralische Seite. Indessen bleibt die Natureigenthümlichkeit, das passionirte und affectvolle Dasein, immer die wesentliche Grundlage, gleichsam der Stoff eines Charakters, denn dieser ist kein ideales, sondern ein leibhaftiges Wesen, das nicht durch Ideen, sondern durch Naturmächte bestimmt wird und mehr von Leidenschaften als von Grundsätzen abhängt, und es ist eben so scholastisch, aus reiner Moral und bloßen Maximen Charaktere darstellen zu wollen, als das Dasein Gottes aus einer Vorstellung. Ein solcher aus Gesinnungen gemachter Charakter ist blutlos, er ist ein Schema, aber kein Mensch, und unsere mehr kunstfertige als kunstsinnige Zeit, die mit Vorliebe nach moralischen Ideen handelt, beweist auf allen ihren Schauplätzen, wie leicht es ist, solche Schemata zu machen.

Der Charakter ist kein Product der Willkür, sondern eine menschliche Naturmacht, das vollkommen determinirte und leidenschaftlich bewegte Gemüth. In diesem Sinn vermochte weder das scholastische noch das antike Bewußtsein den Begriff des Charakters zu lösen, denn von beiden konnte die eigenthümliche Menschennatur nicht frei angeschaut und rein aus sich selbst begriffen werden. Aus den Gesichtspunkten nämlich beider Weltanschauungen wurde das menschliche Individuum mehr pädagogisch, als naturgemäß angesehen, dem einen erschien der Mensch als Zögling des Staats, dem andern als Zögling der Kirche, beide waren ausschließlich auf das Ganze der politisch oder religiös verbundenen Menschheit bedacht, und indem sie den Sittengesetzen der Gemeinschaft von vorn herein das Individuum unterwarfen, so interessirten sie sich wenig für dessen eigenthümlichen Charakter. Im Alterthum war die erste Qualität des

lenschen politisch, im Mittelalter kirchlich, dort war der Mensch
er Bürger und hier eher Christ, als Mensch, denn in dem
ntiken Bewußtsein bestand das Ganze *vor* den Theilen, der
taat vor den Individuen, und in dem scholastischen galt die
irche als die Anstalt, die Erlösung als der Rathschluß der
ittlichen, die Weltordnung *vorherbestimmenden*, Gnade.
er Glaube des Alterthums erblickte in den natürlichen Affecten
*längel*, welche den Menschen hindern in ästhetischer wie politi-
her Hinsicht seinem Zweck zu entsprechen, darum wurden sie
itten und Gesetzen unterworfen und das Individuum zum
epräsentanten einer sittlichen Ordnung der Dinge erzogen. Aber
n Charakter, der irgend welchen Zweck verkörpert, unter dem
influß von Gesetzen und Sitten, die ihn schon im Ursprunge
dingen, irgend ein Pathos übernimmt und als dessen Träger
ftritt, ist ein *Typus*, kein Individuum. Die antiken Cha-
ktere sind durch sittliche Mächte gehalten, die gleichsam plastisch
e Lebensordnungen beherrschen, sie sind im Style der Gattung
bildet, darum sind sie typische Bilder, zwar keine moralischen
chemata, aber auch keine natürlichen Individuen, sondern
*asten*. Der Glaube des Mittelalters ließ die Affecte gar
icht aufkommen, denn die Leidenschaften, welche die Menschen-
rust bewegen, mußten hier als *Sünden* der Natur unmittelbar
sgerottet und durch gewaltsame Askese hinweggeräumt werden.
eßhalb vermochte weder das Alterthum noch das Mittelalter,
n Charakter in seinem natürlichen Sinn darzustellen, denn
ide bezogen, wenn auch in entgegengesetzten Richtungen, das
enschliche Leben auf gewisse Zwecke, die sich außerhalb der
enschlichen Naturgesetze befinden. Darum konnte das Indi-
iduum, welches aus diesen Lebensordnungen hervorging, nicht
en Muth seiner unmittelbaren Eigenschaften haben und seiner
igenthümlichen Natur freien Spielraum gewähren.

Indem aber die Affecte für die Elementarkräfte der Seele

und damit für die Naturrechte des Menschen erklärt werden, so giebt das Individuum alle Verpflichtungen auf, nach einer außernatürlichen Gesetzgebung zu handeln, es nimmt vollen Besitz von seinen natürlichen Eigenschaften, und als eine Natur, die ihrem Gesetze gehorcht, entfaltet es dieselben mit naiver Nothwendigkeit. Das menschliche Leben entspringt innerhalb der natürlichen Ordnung der Dinge, es bleibt diesem Ursprunge treu, und indem es das Maß seiner Kräfte erfüllt, bethätigt es sein Wesen als reine Naturwahrheit. Aus seiner Natur folgen seine Affecte, aus seinen Affecten folgen seine Handlungen, aus seinen Handlungen folgen seine Schicksale: das ist eine Kette von Resultaten, worin das Menschenleben mit natürlicher Nothwendigkeit verläuft. Nichts greift äußerlich in dasselbe ein, wie ein Deus ex machina, Nichts ist im voraus darin angelegt, wie die Moral in einer Fabel. Das menschliche Leben hat nicht den Sinn einer Fabel, es hat den Sinn eines Dramas, und jedes Drama ist schlecht, dessen Fabel etwas Anderes ist, als die Handlung und deren nothwendige Folgen.

### 3. Spinoza und Shakespeare.

Der Begriff des Affects oder der naturgemäßen Leidenschaft ist der kurze Ausdruck, gleichsam die Formel für eine nothwendige Reihe von Handlungen, die aus der Leidenschaft folgen, und deren unmittelbare Geschichte das dramatische Leben bildet. Jeder wirkliche Charakter hat seine Leidenschaften, jede Leidenschaft nimmt ihren nothwendigen Verlauf, der dramatisch ist, weil er in bestimmten Handlungen besteht, jedes wahre Drama ist nichts Anderes, als eine Naturgeschichte menschlicher Leidenschaften. Wenn wir uns die spinozistischen Affecte aus den geometrischen Formeln der Ethik in Leben und Wirklichkeit verwandeln und ihre Definitionen zu anschaulichen Beispielen verdichten, so erscheinen sie uns in dem Kampf leidenschaftlich bewegter Charaktere,

und in diesem Kampf entdecken wir das natürliche Drama des Lebens. In der Philosophie war Spinoza der Erste, der diese Wahrheit begriffen und aus letzten Gründen bewiesen hat, aber das weltgeschichtliche Verdienst, als der Erste überhaupt das dramatische Menschenleben in diesem Sinne entdeckt zu haben, gebührt einem früheren Geiste. Jenseits des Philosophen in der Grenzscheide zweier Weltalter erhebt sich der gigantische Shakespeare, dessen dichterischer Anschauung es zuerst klar geworden ist, daß die menschlichen Schicksale nur aus den Handlungen, die Handlungen nur aus den Leidenschaften, die Leidenschaften aus den Charakteren, die Charaktere aus dem natürlichen und geschichtlichen Zusammenhange der Dinge hervorgehen. Die Dramen dieses Dichters sind in Wahrheit Naturschauspiele, in denen die Menschen handelnd und leidend ihre Eigenschaften entfalten. Diese Menschen haben keinen Willen außer ihrer Leidenschaft und keine Leidenschaft, die nicht aus dem Gepräge ihrer Natur, aus der so gearteten Individualität als eigenthümliche Kraftäußerung folgte. Es giebt hier keine rhetorische Tugenden, sondern nur entschlossene Kräfte, nicht tugendhafte Exempel, sondern tüchtige Naturen, die zu viel mit sich selbst zu thun haben, um allgemeinen Idealen, sogenannten Normalideen zu dienen; es giebt hier überhaupt keine Ideale, sondern nur Leidenschaften, und darum keine kämpfende oder leidende Tugend, wie sie das Alterthum in seinen Heroen, das Mittelalter in seinen Märtyrern, die neue Zeit in ihren Weltbürgern und Normalmenschen verkörpert. Die Helden Shakespeares haben nur den Willen ihrer Natur, oft nur den ihres Naturells, wie Othello, oder wenn sie nicht affectvolle Naturen sind, die dem Muthe der Leidenschaft folgen, so haben sie auch keinen Willen, wie Hamlet. Die Dramen Shakespeares rechtfertigen sich durch sich selbst, sie haben keine besonderen Zwecke, sondern den einfachen Grund, daß sie nicht unterlassen werden können. Darum fällt es uns so schwer, die Phantasie dieses

Dichters und seine Werke zu verstehen, weil wir den moralischen Freiheitsbegriff aus unserer Weltanschauung mitnehmen, und deshalb immer nach einem Zwecke außer der Handlung, nach einer Moral außer dem Schicksale fragen. Das ist namentlich neuerdings Sitte geworden, und auf diese Weise hat man die richtigen Gesichtspunkte für Shakespeares Phantasie verschoben und seine Dramen verödet zu moralischen Gemeinplätzen. Der Geist, der in Shakespeares Helden handelt, ist zu dämonisch, um moralisch zu sein, er ist zu eigensinnig, um den Sprüchen der Weisheit zu gehorchen, und zu wenig geläutert, um als Sittenprediger goldener Lehren zu dienen. Man muß einen dramatischen Dichter nicht ansehen, als ob er der Prediger Salomonis wäre. Wenn die Handlungen der Menschen aus den Leidenschaften, und diese aus dem Charakter folgen, so können sie nicht als moralische Beispiele gebraucht werden, weder zur Warnung noch zur Nachahmung. Wenn die Schicksale der Menschen aus den Handlungen folgen, wie diese aus den Leidenschaften, so darf man sie nicht nach den gewöhnlichen Begriffen der Gerechtigkeit beurtheilen. Die Charaktere Shakespeares sind keine Exemplare, und ihre Schicksale sind keine Justiz. Es mag viel Scharfsinn dazu gehören, an Charakteren wie Cordelia und Desdemona die moralische Schuld zu entdecken, welche den tragischen Untergang herbeiführt, allein ich fürchte, daß man diese Charaktere ausstreicht, wenn man sich darauf einläßt, sie zu emendiren. So wie sie sind, konnten sie nicht anders handeln, als sie gehandelt haben, und darum mußten sie leiden, was aus dem Gang der Begebenheiten folgte. Hier darf man nicht sagen: welches ungerechte Schicksal für diese engelreine Unschuld! oder, welche grausame Strafe für diese geringen Vergehen! denn das Schicksal ist hier keine strafende Nemesis, sondern die Natur der Dinge, darum ist es weder ungerecht noch grausam, und das Gesetz, wonach es handelt, heißt: solche Ursachen, solche Wirkungen. Wenn man die Leidenschaften

als moralische Ausschweifungen ansieht, so muß man freilich das Schicksal als deren Strafe betrachten. Das mag vielleicht anderswo richtig sein, aber in diesem Falle ist es gewiß nichtssagend. Was müßte Shakespeare für ein Geist gewesen sein, wenn er etwa wirklich in Romeo und Julia das Trauerspiel der Liebe gedichtet hätte, um zu beweisen, wie verderblich diese Leidenschaft werden könne, sobald sie das richtige Maß überschreite, und daß man sich darum wohl hüten solle, in ähnlichem Falle die Sache zu übertreiben? So würde er mit der Phantasie des größten Dichters den Verstand eines sehr gewöhnlichen Morallehrers verbunden haben, und eine solche Mischung wäre unmöglich gewesen. Shakespeares Helden für ihre Leidenschaften verantwortlich machen, das ist in der That eben so weise, als wenn man zu den Wolken sagen wollte: Ihr dürft nicht mehr so viel Elektricität haben, damit ihr nicht so große elektrische Funken, solche vernichtende Blitze schleudert, denn ihr seht ja wohl, daß ihr uns leicht damit unsere Häuser anzündet; darum seid vernünftig und haltet euch in wohlgemessenen Grenzen! — Der Mensch handelt in der Phantasie Shakespeares wie in der Philosophie Spinozas, als eine Natur, die ihr Gesetz erfüllt, und die Leidenschaft, welche die menschliche Kraft bewegt und forttreibt, kennt nur einen Weg, den des Stroms zu seinem Sturze.

Diese Verwandtschaft beider Weltanschauungen, die ohne jeden historischen Berührungspunkt den Geist des Naturalismus gemein haben, wurde durch das folgende Jahrhundert deutlich genug bestätigt. Denn Shakespeare und Spinoza haben gleiche Schicksale und gleiche Wirkungen gehabt: sie fermentirten eine lange Zeit im Verborgenen, sie wurden zugleich von Lessing wieder entdeckt, und sie ergriffen bald als befreiende Vorbilder das zu einer neuen Epoche aufstrebende Zeitalter. Als nämlich der Geist des reinen Naturalismus wieder lebendig wurde und, wenn nicht Spinozas Philosophie selbst, so doch der Genius ihrer Weltan-

schauung von Neuem die Gemüthsatmosphäre durchdrang, da wollte man auch wieder Dramen dichten wie Shakespeare. Das menschliche Leben sollte in seinem rein natürlichen Charakter verstanden und angeschaut, die conventionelle Moral durch die Natur besiegt, der freie Kampf der Affecte dargestellt werden, und was vor Spinoza das Genie Shakespeares vollbracht hatte, das versuchte jetzt die gährende Phantasie der Göthe und Schiller. Sie dichtete die menschlichen Leidenschaften, sie empfing das menschliche Leben als eine Naturwahrheit und handelte vollkommen nach jenem Ausspruche, womit Schiller von der Höhe des gereinigten Ideals herab auf die Epoche des heißblütigen Naturalismus zurückblickte:

Nicht mehr der Worte rednerisch Gepränge,
Nur der Natur getreues Bild gefällt,
Verbannet ist der Sitten falsche Strenge,
Und menschlich handelt, menschlich fühlt der Held:
Die Leidenschaft erhebt die freien Töne,
Und in der Wahrheit findet man das Schöne!

Wenn man sich diese Verwandtschaft zwischen dem Genius Spinozas und Shakespeares klar gemacht hat, so begreift man wohl, warum die ersten Geister unserer befreienden Literatur im Enthusiasmus der wieder entdeckten Naturwahrheit mit der einen Hand nach Spinoza, mit der andern nach Shakespeare gegriffen haben, und warum jenes Zeitalter, welches im Style Ludwigs des Vierzehnten dachte und dichtete, und in naturwidrigen Formen die Wahrheit verbarg und entstellte, weder den Einen noch den Andern zu erkennen vermochte. Es gilt vom Spinozismus, was wir früher von den großen Systemen der Philosophie behauptet haben, daß sie nicht isolirte Hirngespinnste, sondern energische Brennpunkte sind, die weit hinaus die Zeiten bewegen und die aufstrebenden Köpfe derselben unter ihren Einfluß bringen.

## Fünfundzwanzigste Vorlesung.

### Die menschliche Gesellschaft.

1) Das Naturrecht. 2) Das Staatsrecht. 3) Gesellschaft und Individuum.

Das Interesse, welches die Philosophie als solche an der Betrachtung des menschlichen Wesens nimmt, verbreitet sich nothwendig über das gesammte menschliche Leben; es geht vom Individuum auf die Gesellschaft, vom Singularis auf den Pluralis des Menschen über, und die politischen Grundsätze, welche die gesellschaftliche Lebensordnung bestimmen, werden natürlich von demselben Geist entschieden, der jenes Interesse beseelt und den Gesichtspunkt für die Humanität überhaupt feststellt. Das Individuum bildet das Element der Gesellschaft, darum bildet der Begriff des Menschen das Princip der Politik. Die dogmatische Philosophie enthält in ihrer vorurtheilsfreien Weltbetrachtung das Interesse für das weltliche Menschenleben und darum den Geist der Politik, denn sobald das wirkliche Wesen der Dinge zum unverhüllten Problem des Denkens gemacht wird, so ist auch das Reich menschlicher Sitten und Gesetze mit in dieser Aufgabe begriffen, und es wäre eine auffallende Lücke in dem Gedankensystem dieser Philosophie, wenn die politischen Begriffe darin fehlten. Vielmehr werden sie hier mit jener Geistesfreiheit gefaßt und ausgebildet werden, welche die physikalischen Untersuchungen

leitet und ohne jede vorgefaßte Meinung allein auf die natürlichen Wahrheiten und die Gesetze der Dinge selbst gerichtet ist. Je näher nun die Philosophie der unmittelbaren Wirklichkeit und damit dem menschlichen Leben steht, um so eher erzeugt sich in ihrem Geiste das Interesse für die menschliche Gesellschaft und damit der Verstand für das politische Leben; je weniger die Weltprincipien im Allgemeinen und je mehr die Welterscheinungen im Einzelnen die philosophische Forschung beschäftigen, um so zeitiger reift in ihren Systemen die Politik. Das ist der einleuchtende Grund, warum die Realisten zuerst in der neuern Philosophie und früher als ihre Gegner den Zustand der Gesellschaft erwägen und den Staatsbegriff im Geiste der neuen Zeit darstellen; denn es ist immer zuerst die Erfahrung, welche in der Philosophie, wie im Leben selbst, die Politiker bildet. Von der unmittelbaren Anschauung der Dinge ist der Weg zur Politik kürzer, als von dem Standpunkte des reinen Denkens, und die Philosophie eines Baco, die mit der Erfahrung beginnt, ist darum zeitiger in den politischen Dingen einheimisch, als die Philosophie eines Cartesius, die mit dem cogito sum anfängt. Denn die Erfahrung umgeht die Metaphysik, welche im Idealismus die Erkenntniß der natürlichen Dinge bedingt und vorbereitet, und deren schwierige Probleme hier zunächst den philosophirenden Geist fesseln. Darum muß der Idealismus zur Politik erzogen werden, und er bedarf einer gründlichen Aufklärung, um über das wirkliche Menschenleben und dessen staatliche Formen eben so klar als systematisch zu denken. Die metaphysischen Begriffe müssen erst zu einer solchen rationellen Bestimmtheit entwickelt sein, daß sie nichts Anderes ausdrücken, als die Natur und das Wesen der Dinge, damit die Politik davon Gebrauch machen und sich selbst auf letzte Gründe berufen könne, ohne deshalb der Erfahrung zu widerstreiten. Diese Cultur gewinnt die idealistische Philosophie im Spinozismus, denn man kann von dem Urheber dieses Systems

im eigentlichen Sinne behaupten, daß er die Metaphysik naturalisirt, daß er dadurch den Geist der dogmatischen Philosophie entschieden und zugleich deren Gegensätze in Einklang gebracht habe. Sobald nämlich die Natur der Dinge das alleinige Princip und das alleinige Object der Erkenntniß ausmacht, so muß mit dieser Erklärung sowohl der Realismus als der Idealismus vollkommen einverstanden sein. Darum ist es weder ein Zufall noch weniger eine Inconsequenz, wenn gerade Spinoza unter den Metaphysikern der neuen Zeit zuerst die politischen Materien untersucht, wenn er in dieser Untersuchung vollkommen mit den Empirikern übereinstimmt, diese Uebereinstimmung geflissentlich hervorhebt und sie als einen Beweis ansieht für die Gültigkeit der politischen Theorie. „Es ist ohne Zweifel," sagt Spinoza in der Einleitung seines politischen Tractats, „daß die Staatsmänner weit treffender über die Materien der Politik gehandelt haben, als die Philosophen, denn sie hatten die Erfahrung zum Lehrer, und darum lehrten sie Nichts, was vom Gebrauche des Lebens abweicht." „Als ich mich nun selbst zur Politik wendete, so hatte ich nicht die Absicht, etwas Neues oder Auffallendes, sondern nur dasjenige, was mit der Praxis vollkommen übereinstimmt, auf sichere und zweifellose Art (d. h. methodisch) darzuthun."* — Dieser Erklärung gegenüber begreife ich in der That nicht, wie Einige Spinozas Tractat über die Politik für ein Parergon, Andere für eine auswärtige Untersuchung halten können, die mit den obersten Principien des Systems wenig zusammenhänge und in einem andern Geiste verfaßt sei, als die Begriffe der Metaphysik und Ethik. Was man ernstlich untersucht, ist niemals ein Parergon; was man methodisch darthut oder, um Spinozas Worte zu gebrauchen, certa et indubitata ratione beweist, ist immer nach Principien gedacht, und zuletzt

* Tractatus politicus Cap. I., § 2. ibid. § 4.

ist der Begriff des Menschen, den Spinoza seiner Politik zu Grunde legt, genau derselbe, den er im Systeme der Ethik dargestellt hat, und er beruft sich selbst ausdrücklich auf diese Voraussetzung.* Wenn aber im Uebrigen Ethik und Politik in der Darstellung des menschlichen Lebens von einander abweichen, so wird das nur Solche befremden können, die sich nicht klar gemacht haben, daß zwischen Sittlichkeit und Recht, zwischen menschlicher und bürgerlicher Freiheit ein Unterschied besteht, daß dieser Unterschied in der dogmatischen Philosophie und besonders von Spinoza in seiner ganzen Schärfe festgehalten wird, und daß überhaupt der Staat auf diesem Standpunkte der Philosophie nicht begriffen werden kann als die Heimat des Sittlichen. Ist es nun in der Verfassung der dogmatischen Philosophie begründet, daß sich das Sittliche und Rechtliche ihrer Natur nach ausschließen können, so werden die Begriffe derselben wohl unterschieden werden müssen und die Ethik wird darum niemals im Stande sein, die Politik einzuschließen. Das ist der Grund ihrer Trennung im Spinozismus eben so wie in den anderen dogmatischen Systemen.

Um den Grundbegriff der Politik zu fassen, dem die Systeme der neuern Philosophie angehören, müssen wir uns jenen naturalistischen Geist zurückrufen, der das Wesen des Dogmatismus bezeichnet und für die Erklärung der Dinge das maßgebende Princip ausmacht. Der dogmatische Geist nämlich mußte seiner ursprünglichen Anlage gemäß das Wesen der Dinge als Substanz oder Wirklichkeit, die Wirklichkeit als Natur, die Natur als den Causalzusammenhang der Dinge begreifen und aus diesem Princip die gesetzmäßigen Ordnungen der Welt erklären. Was von allen Dingen gilt, eben dasselbe gilt auch von den Menschen, und das Grundgesetz der physischen Erscheinungen beherrscht mit gleicher Gewalt die politischen. Also muß das Wesen des Staats in Uebereinstimmung gedacht werden mit dem

* Ibid. § 5 ab init.

Gesetze der Wirklichkeit, der Natur, der Causalität, oder, um dasselbe mit anderen Worten zu sagen, wir müssen den Staat rein weltlich betrachten, wir müssen diesen weltlichen Staat rein natürlich erklären und endlich diesen natürlichen Staat als eine Wirkung gewisser Kräfte oder als Macht begreifen, die mit mechanischer Nothwendigkeit erzeugt wird und mit mechanischer Nothwendigkeit handelt. In diesen Bestimmungen formulirt sich der eigenthümliche Charakter der neuern Politik, und wir treffen hier denselben originellen Geist der dogmatischen Philosophie, den wir im Begriff der Humanität und der Natur dargethan und von dem antiken, scholastischen und modernen Bewußtsein unterschieden haben. Denn der Begriff des rein weltlichen Staats widerspricht dem Mittelalter; der Begriff des rein natürlichen Staats widerspricht der humanistischen Politik des kantischen Zeitalters, der Begriff des mechanischen Staats widerspricht dem Alterthum.

Sobald die Philosophie den Staat nur aus weltlichen Bedingungen ableitet, so begründet sie damit die reine Politik, die allen theologischen Charakter ausschließt und sich mit der Physik unter denselben rationellen Gesichtspunkt begiebt. Wie diese nur mit materiellen Factoren rechnet, so braucht die reine Politik zu ihrem Facit nur menschliche Factoren, und beide verzichten für ihren Gebrauch auf die Autorität und Offenbarung eines göttlichen Gesetzgebers. Diese Wendung genügt, um den Gegensatz gegen die scholastischen Staatsbegriffe des Mittelalters zu entscheiden, denn die scholastische Politik ist kirchlich, die reine Politik ist weltlich, und in diesem weiten Begriff verhält sie sich zunächst nicht ausschließend weder zum Alterthum, noch zur neuen Zeit. Allein jene weltlichen Bedingungen, aus denen der Staat hergeleitet wird, sind näher bestimmt rein natürliche, darum werden die physikalischen Begriffe maßgebend für die politischen, die Naturgesetze erklären die Grundgesetze der Staatsordnung,

und die reine Politik wird in ihrer Fortbildung zu einer Physik des Staates. In diesem Charakter liegt der Unterschied von den modernen Staatsbegriffen, die sich auf die Gesetze der menschlichen Freiheit, nicht auf bloße Naturgesetze gründen, während die natürliche Politik mit der griechischen Anschauung noch übereinstimmt, die das politische Leben ebenfalls als die nothwendige Ausbildung der Menschennatur betrachtet. Aber in den Naturbegriffen selbst unterscheidet sich das antike und das dogmatische Bewußtsein, denn in dem Verstande des letztern besteht die Natur allein in dem Gesetze der Causalität, sie kennt nur Ursache und Wirkung, Kraft und Effect, darum ist der höchste Begriff für ihre Wirksamkeit die effectvolle Thätigkeit und die höchste Bestimmung für ihr Wesen die Macht. Wenn sich aber die Dinge nur als Kräfte zu einander verhalten, so ist ihr Zusammenhang mechanisch, wenn der Zusammenhang der Menschen gleich ist dem Zusammenhang der Dinge, so ist die menschliche Gesellschaft eine Macht, die nach den Gesetzen äußerer Nothwendigkeit entsteht und erhalten wird, so ist die Politik die Mechanik des Staats. Weil sie Politik ist, d. h. im Geiste der Wirklichkeit lebt, darum widerspricht die neue Staatslehre der Scholastik; weil sie Physik ist, d. h. auf Naturgesetzen beruht, darum widerspricht sie der humanistischen Philosophie; weil sie Mechanik ist, d. h. durch das Naturgesetz der Causalität bestimmt wird, darum widerspricht sie dem Alterthum. Denn der antike Staatsbegriff ist organisch, der scholastische kirchlich, der moderne sittlich. Die dogmatische Philosophie nimmt in ihrem politischen Charakter eine ganz andere Richtung, sie beginnt gegenüber dem kirchlichen Staat mit dem weltlichen, sie begründet diese politische Staatsgewalt nicht durch moralische, sondern natürliche Gesetze, sie begreift diesen politischen Naturstaat nicht als Organismus, sondern als Mechanismus, und bestimmt demgemäß seine Verfassung.

Das ist zugleich die innere geschichtliche Fortbildung der dogmatischen Staatsbegriffe. Der Schöpfer der reinen Politik, der den Staat als weltliche Macht auffaßt und aus rein menschlichen Factoren berechnet, ist Macchiavelli, der größte Gegner aller scholastischen und patriarchalischen Staatsbegriffe, zugleich ein politischer Denker und Künstler, dessen durchdringendes Genie die reformatorische Krisis in der Politik entscheidet, dessen erfahrener Verstand mehr geeignet war, aus den geschichtlich gegebenen Elementen, als aus den Grundsätzen der Metaphysik, die politischen Nothwendigkeiten, den Charakter und die Bildung weltlicher Herrschaft zu begreifen. Der Schöpfer der naturalistischen Politik, die den weltlichen Staat durch Naturgesetze begründet und den macchiavellistischen Gedanken der absoluten Fürstengewalt gleichsam physikalisch beweist, ist Hobbes, der entschiedenste Gegner aller religiösen und moralischen Staatsbegriffe, die er dem rein monarchischen unterordnet. Endlich die mechanische Staatslehre, die nothwendig aus den physikalisch gefaßten Principien der Politik hervorgeht, findet ihren Repräsentanten in Spinoza. Macchiavelli erklärt den Staat aus der Geschichte, Hobbes und Spinoza aus der Natur, aber mit dem bemerkenswerthen Unterschiede, daß jener nicht vermochte, den wirklich gesetzmäßigen Staat aus der Natur abzuleiten, während dieser gerade darauf bedacht ist, dem politischen Menschenleben die gleichförmige und ausnahmslose Gesetzmäßigkeit der Natur einzubilden. Jener sucht für den Staat den natürlichen Grund, dieser dagegen die natürliche Verfassung. Macchiavelli verhält sich zum Staat als Politiker, Hobbes als Physiker, Spinoza als Mechaniker. Wir finden keinen Ausdruck, der treffender den Geist bezeichnet, womit Spinoza das menschliche Staatsleben betrachtet, und der deutlich genug aus dem Fragment seiner Politik hervorleuchtet. Der Staat erscheint ihm als das geordnete Zusammenleben der Menschen, die Staatsformen gelten ihm daher als die Regeln,

welche den socialen Verkehr im Gleichgewicht halten, und die vor Allem darauf bedacht sein müssen, jede Ausnahme oder unregelmäßige Bewegung zu verhüten, die jenes Gleichgewicht stören könnte. Er möchte den Staat wie eine Maschine verfassen, welche den Gang der menschlichen Dinge in regelmäßiger Bewegung hält und keinem Theile erlaubt, gegen den Mechanismus des Ganzen zu handeln. Je richtiger die Theile in einander greifen, und je sicherer ihre Bewegung von Statten geht, um so besser ist die Maschine, um so vollkommener ist die Staatsform. Darum ist die spinozistische Staatskunst sorgfältig und bis in's Einzelne bemüht, die gesellschaftlichen Einrichtungen so zu treffen, daß sich das Staatsgebäude mit mechanischer Sicherheit aufrecht erhält und durch äußere und unfehlbare Mittel geschützt ist gegen die möglichen Gefahren. Diese Staatsformen gleichen Festungsplänen, und ihre Einrichtungen sind Fortificationen, die mit aller möglichen Umsicht ausgedacht sind gegen feindliche Störungen. Denn die einzige Gefahr, welche der spinozistische Staat fürchtet, ist der gewaltsame Angriff; die einzige Sicherheit, die er sucht, ist darum der gewaltsame Schutz.

Plato dachte im Geiste seiner Naturanschauung den Staat als einen vollendeten Organismus, in dem die Zwecke des menschlichen Lebens auf eine normale und unfehlbare Weise verwirklicht werden. Spinoza denkt im Verstande seines Naturbegriffs den Staat als einen vollendeten Mechanismus, in dem die Kräfte des menschlichen Lebens friedlich verbunden werden und eine gesicherte Coexistenz führen. Beide sind bemüht, das Staatsgebäude vollkommen im Sinne der Natur zu entwerfen, den sie in entgegengesetzten Richtungen begreifen.

Die einzig gültige Voraussetzung für ein vernünftiges System der Politik ist der wirkliche Mensch, dessen wahres Wesen nicht durch einen utopistischen Begriff der Moral oder durch ein Dogma der Religion, sondern durch die Erkenntniß der Natur allein be-

stimmt werden kann.* Da nun alle Gesellschaftsverhältnisse in Rechten bestehen, welche das richtige Zusammenleben der Individuen ermöglichen, so muß man die Natur als die Quelle betrachten, woraus der wahre Rechtsbegriff fließt. Das durch die Naturgesetze begründete Recht ist das Naturrecht im Unterschiede von jenen äußerlich autorisirten Rechten, welche der geschichtliche Gang der Dinge zufällig gebildet oder moralische und religiöse Gesetzbücher willkürlich vorgeschrieben haben. Wenn nun die Politik auf ihrem ersten Gesichtspunkt den moralischen Charakter ausschließt, und den rein natürlichen annimmt, wenn sie in der Natur den einzig normalen und gültigen Gesetzgeber anerkennt, so folgt von selbst, daß sie im Naturrecht ihre fundamentale Bestimmung, gleichsam das Princip ihrer ganzen Logik findet.

## 1. Das Naturrecht.

Was ist Naturrecht? Offenbar das Recht, welches die Natur hat, und das sie kraft ihrer Gesetze den Dingen giebt, denn jedes Recht ist eine gesetzmäßige Bestimmung. Die Naturgesetze bestehen in der Causalität, vermöge deren Gott oder die Natur die einzige freie Ursache aller Dinge, und jedes einzelne Ding eine Wirkung gewisser Ursachen, eine Ursache gewisser Wirkungen bildet. Mithin ist kraft ihrer Gesetze die Natur die **absolute Macht**, das in allen Dingen wirkende Vermögen, und jedes einzelne Ding eine relative oder beschränkte Macht, d. h. ein Maß bestimmter Kräfte.** Aber die Gesetze der Natur sind nicht willkürliche Verordnungen, sondern nothwendige und ewige Gesetze, die aus dem Wesen Gottes selbst folgen. Darum ist Alles, was durch diese Gesetze geschieht, eine unabänderliche,

* Tract. pol. Cap. I., § 1 et 2.

** S. Vorlesung 23, S. 401.

also richtige, und somit rechtmäßige Bestimmung. Denn was niemals ungültig gemacht werden kann, muß offenbar als ein ewiges Recht angesehen werden. Jene Macht mithin, die der Natur selbst und allen ihren Erscheinungen nach göttlichen Gesetzen zukommt, ist kein Lehen, sondern Eigenthum, ein nothwendiges, gegen jeden willkürlichen Eingriff gesichertes Vermögen, also Machtvollkommenheit, deren Begriff unmittelbar den Charakter der Rechtskraft einschließt.* In der Natur giebt es kein anderes Gesetz, als das nothwendige Wirken, also kein anderes Recht, als das wirkende Vermögen. Darum ist die Macht der Dinge der einzig mögliche Sinn des Naturrechts: Naturmacht ist Recht, und Recht ist Naturmacht, diese beiden Begriffe bilden eine mathematische Gleichung. Denn Recht ist unter allen Umständen das Vermögen, irgend etwas zu thun, also immer eine Macht; ohne diese wäre das Recht eine nichtige Bestimmung, ein Name ohne gültigen Inhalt. Aber eine blos geliehene Macht ist zufällig, denn sie ist von außen gegeben und verlierbar, denn sie ist von fremden und beweglichen Bedingungen abhängig: darum ist sie immer ein problematisches, nie ein vollkommenes Recht; sie ist eine Schuld oder ein relatives Recht, welches ungültig gemacht werden kann, und darum den Begriff des Rechts nicht erfüllt. Das wirkliche Recht besteht mithin in einer Macht, die nicht geliehen, sondern mit dem Wesen selbst als ein nothwendiges Attribut verknüpft oder in dessen eigenthümlicher Natur gegründet ist. Nur die Naturmacht ist Machtvollkommenheit. Das machtlose Recht ist nichtig. Das Recht einer geliehenen Macht ist problematisch. Das Recht allein der Naturmacht ist wirklich. Um Spinozas Rechtsbegriff zu widerlegen, müßte man daher zeigen, daß es ein Recht ohne Macht und eine Macht ohne Natur giebt. Denn er bestimmt

* Tract. pol. Cap. I. § 2 et 3.

n Rechtsbegriff zunächst durch die vollkommene oder göttliche
acht und diese durch die natürliche: „Unter dem Rechte der
atur verstehe ich die Naturgesetze selbst oder die Regeln,
nach Alles geschieht, d. i. die eigene Macht der Natur,
d darum erstreckt sich in der ganzen Natur und folglich in
em einzelnen Individuum das natürliche Recht so weit als die
acht: was mithin jeder einzelne Mensch kraft seiner Naturgesetze
llbringt, das thut er mit absolutem Naturrecht, und sein Recht
f die Natur wiegt nach dem Maße seiner Macht." *

Also Recht und Naturmacht sind identisch. Jedes Ding
ließt ein bestimmtes Vermögen in sich und beschreibt nach dem
aße seiner Kräfte eine bestimmte Sphäre von Wirkungen.
eil ein solches Vermögen in jedem Dinge existirt, darum ist
der Natur nirgends ein vollkommenes Unvermögen oder eine
olute Ohnmacht. Weil alle Wirkungen eines Dinges in seinem
esen oder in dem Quantum seiner Vermögen begründet sind
d mit Nothwendigkeit daraus folgen, darum giebt es in der
atur keinen Mißbrauch der Kräfte. Endlich, weil in jedem
nge die Naturmacht beschränkt ist, darum sind auch seine
irkungen beschränkt nach Beschaffenheit und Größe, und kein
esen kann leisten, was seine Kräfte überschreitet. Da nun das
cht in der Natur gleichkommt der Macht der Dinge, so ist das
recht gleich der Ohnmacht oder dem Unvermögen, und es
bt daher im Sinne der Natur weder einen rechtlosen
ch rechtswidrigen Zustand, sondern nur Rechtsschranken,
: mit den Naturschranken der Dinge zusammenfallen. Jede
stimmte Kraft schließt andere Kräfte, jedes bestimmte Recht andere
chte aus. Unrecht im Sinne der Natur bedeutet daher die
wesenheit oder den Mangel bestimmter Rechte, weil Recht im
Sinne der Natur nur die Anwesenheit oder Existenz bestimmter

* Tract. pol. Cap. II., § 4.

Rechte bezeichnet. Jemand hat Unrecht, das heißt: er entbehrt gewisser Rechte, weil er gewisser Kräfte entbehrt, ohne welche jene Rechte nicht ausgeübt werden können. Man darf von dem schwachen Geiste keine Weisheit, und von dem kranken Körper keine Gesundheit verlangen. Ist darum die Thorheit ein Unrecht? Eben so wenig und eben so sehr als die Krankheit. In beiden Fällen ist es der Mangel an Kraft, also die Schranke des Wesens oder die Naturbeschaffenheit selbst, welche dem Einen das Recht auf die Geistesstärke, dem Andern auf das körperliche Wohlleben verbietet. Wenn die Geisteskräfte Naturbestimmungen sind, so ist die Dummheit von Natur eben so berechtigt als die Weisheit, und bei allem sonstigen Unterschiede, der zwischen einem Sokrates und einem Euthyphron, zwischen dem genialen und beschränkten Verstande existirt: ihre naturrechtliche Stellung ist insofern dieselbe, als es dem Einen eben so erlaubt sein muß, seine Fähigkeiten zu offenbaren, als dem Andern seine Defecte. Aber wird nicht dadurch von Seiten des Rechtes selbst der menschlichen Schlechtigkeit ein maßloser Spielraum eröffnet? Im Gegentheil, da alle Schlechtigkeit von Natur beschränkt und mangelhaft ist, so muß sie sich von selbst mit einem dürftigen Gebiete begnügen und sogar ihre Anmaßungen sind elend. Das Recht, welches sie hat und ausübt, ist das eines Naturfehlers, den man gewähren lassen muß, weil die Erbitterung dagegen werthlos und ohnmächtig wäre. Die Naturfehler gewinnen dabei Nichts, wenn sie Rechte heißen, denn ihre Geltung und ihr öffentliches Ansehen bleibt dasselbe, als ob sie wie Unrechte behandelt würden. Oder vermehrt es etwa den Werth jenes aufgeblasenen Thoren, der uns beunruhigt, wenn wir die Dummheit für seine Eigenschaft halten? Vielmehr beruhigen wir uns über seinen feindseligen Eifer, und gönnen ihm von jetzt an seine Naturrechte.*

* Tract. polit. Cap. II. § 18 sub fin.

Es giebt mithin im reinen Naturstande kein wirkliches Unrecht, weil kein Vermögen dafür existirt oder weil es hier keine Gesetze giebt, die verletzt werden können. Denn Unrecht läßt sich überhaupt nur an Gesetzen verüben, aber in der Natur geschieht Alles gesetzmäßig; und die Naturgesetze handeln immer richtig. Darum ist auch im menschlichen Naturstande Alles Recht, was die Gesetze der menschlichen Natur verlangen und die Kräfte derselben vollbringen. Was verlangen jene Gesetze? Die Herrschaft der Affecte. Wie äußern sich diese Kräfte? In der Macht der Affecte oder in der Energie, womit die Gemüthsbewegungen wirken. Und die Affecte selbst bilden in ihrer Mannigfaltigkeit die Variation eines einzigen Themas, nämlich der menschlichen Selbstliebe, die bejaht, was sie erhebt, und verneint, was sie erniedrigt. Alle Leidenschaften sind selbstsüchtige Gewalten, und der Mensch, indem er ihnen folgt als den Gesetzen seiner Natur, ist ein geborener Egoist. Die Moralisten nennen ihn darum böse oder sündhaft; aber sie können die Sache nicht ändern, so sehr sie dieselbe auch beklagen, und das Naturgesetz nicht umstoßen, so sehr sie dasselbe auch tadeln. Wenn man die Leidenschaften ohne Leidenschaft betrachtet, so muß man gestehen, daß sie natürliche Aeußerungen sind, die nothwendig erfolgen und eben so wenig als andere Naturerscheinungen eingeschüchtert oder vertrieben werden, indem man ihnen heftige und schlimme Worte zuruft. Im Gegentheil beweisen jene, die mit so viel Eifer und Hitze gegen die menschlichen Leidenschaften reden, schon in Geberde und Ton, wie sehr sie selbst den Leidenschaften unterliegen, und, da sie immer diejenigen am meisten verwünschen, die ihrer eigenen Selbstliebe am gefährlichsten scheinen, so sieht man wohl, wie selbstsüchtig zugleich die Leidenschaften derer sind, die sich gegen die Leidenschaften erhitzen.

Das Naturrecht des Menschen besteht daher in den Affecten, und es gilt, so weit sich die Herrschaft derselben ausdehnt. Die

Grenze der Macht ist auch die Grenze des Rechts, und Alles, was ein Individuum mit seinen natürlichen Kräften ausführen kann, liegt innerhalb seiner Rechtssphäre. Da nun Jeder zufolge seiner Natur selbstsüchtig handelt, so wird er seine Macht und sein Recht so viel als möglich zu erweitern und darum das Vermögen der Anderen einzuschränken suchen. Jede selbstsüchtige Handlung ist eine feindliche, sie bejaht nur den eigenen und verneint allen fremden Vortheil. Daraus folgt, daß die Menschen von Natur einander feindlich sind, und daß mithin der ursprüngliche Rechtszustand im Kampfe Aller mit Allen besteht, denn nach dem Naturrecht ist Jeder sich selbst der Nächste, und die Fremden gelten als Feinde. Das Recht der Feinde ist der gegenseitige Kampf, worin jeder Einzelne seine Kraft, so weit es geht, gegen die Anderen braucht und durch deren Vernichtung den Spielraum des eigenen Daseins erweitert. Deshalb ist der natürliche Rechtszustand der Menschen nicht der Friede, sondern der Krieg, nicht das goldene Zeitalter der Poeten, sondern die ungebändigte Selbstsucht der rohen Natur, ein wildes Chaos ringender Kräfte, wo statt der Vernunft die Begierden herrschen.

Aber dieser Zustand des reinen Naturrechts kann sich unmöglich halten, denn es liegt in dem Kampfe Aller mit Allen ein Widerspruch, der im Sinne des Naturrechts selbst nicht ertragen werden kann und der es überhaupt unmöglich macht, daß in der Wirklichkeit jemals eine solche vollkommene Atomistik des menschlichen Lebens stattfindet; denn das Naturrecht will die Selbsterhaltung der Individuen, der Kampf dagegen deren gegenseitige Vernichtung: dort sucht jeder Einzelne sein Dasein zu sichern und zu genießen, hier dagegen wird er bedroht und gefährdet. An die Stelle der Sicherheit tritt die Furcht; an die Stelle des Genusses die Gefahr, und wenn der Zustand des Rechts für jeden Einzelnen die größtmögliche Macht verlangt, so erzeugt im Gegentheil der Zustand des Kampfes die größt-

ögliche Ohnmacht. Denn was kann ohnmächtiger sein, als ein
rtwährend bedrohtes und von Furcht bewegtes Dasein? Der
ampf ist mithin die Verneinung des Naturrechts und darum
rlangt dieses nothwendig dessen entschiedene Aufhebung. So
nge die Menschen einander bekämpfen, sind alle Rechte proble-
atisch. Kategorische Geltung gewinnen sie erst in dem sichern
ben und dieses ist nur möglich in der friedlichen Verbindung.
sicher war das menschliche Leben, so lange es im gewaltsamen
ampfe begriffen war, wo sich die Kraft jedes Einzelnen mit
sschließender Selbstsucht geltend machte und das Naturrecht
n atomistisch gebraucht wurde. Sicher dagegen wird das mensch-
he Leben, wenn sich die selbstsüchtigen Kräfte vereinigen und
f diese Weise einen Zustand gemeinsamer Macht und ge-
einsamer Rechte bilden. Nur das gemeinsame Recht ist
her, und nur das sichere ist wirklich. Darum kann ein wirk-
hes Naturrecht nicht in dem isolirten Individuum, sondern
ein in der Gesellschaft stattfinden, und diese muß daher als
einzig mögliche und gültige Rechtszustand betrachtet werden.

## 2. Das Staatsrecht.

Was ist die Gesellschaft? Eine Menge von Individuen, die sich
mehr bekämpfen, sondern vertragen, und also eine gemeinsame
t bilden, die über den Einzelnen steht und darum das Recht
e zu beherrschen. Die Gesellschaft ist also die naturrechtliche
dung der Menschen oder die Herrschaft einer Menge. Damit
ie Herrschaft des Individuums gebrochen und der Macht
t die feste Schranke gesetzt; der Streit der menschlichen
äfte ist geschlichtet und der Grund gelegt für eine bür-
Lebensordnung.

er der Herrschaft einer Menge (imperium multitudinis)
wir den Staat überhaupt oder die Macht eines
n und gesetzmäßigen Willens über den einzelnen, also

ein Verhältniß, das in jedem Staatsleben die elementare Voraussetzung bildet und ohne welches der Staat in keiner Form existiren kann. Es soll daher mit dieser Formel jetzt keine bestimmte Staatsform hervorgehoben, sondern das bürgerliche Leben überhaupt von dem natürlichen unterschieden werden. Das natürliche Leben ist die Herrschaft der Begierde, also die ungezähmte Macht des Individuums; das bürgerliche Leben ist die Herrschaft der Vielen, also die Unterordnung der Einzelnen. Was nun den Uebergang betrifft von jenem Zustande in diesen, die Verwandlung nämlich des status naturalis in den status civilis, des Naturrechts in Staatsrecht, so liegt hier für die Naturalisten der Politik ein sehr bedenkliches Dilemma, und wenn wir nicht irren, so ist Spinoza der Einzige gewesen, der diese Schwierigkeit erkannt und den möglichen Ausweg gesucht hat.

Es ist nämlich klar, daß sich Naturrecht und Staatsrecht im Grunde gegenseitig ausschließen, denn jenes besteht in der Herrschaft, dieses in der Unterordnung der Einzelnen. Wie lassen sich diese entgegengesetzten Zustände vermitteln? Wenn man mit dem Staatsrechte Ernst macht, so ist zu fürchten, daß man das Naturrecht aufgiebt, und umgekehrt, daß man den Staat, wenn man ihn ernstlich auf die Naturrechte der Individuen gründen will, in das Naturleben selbst zurückführt. Die dogmatische Politik beweist in hervorragenden Beispielen diese beiden Extreme: das erste in Hobbes, der das Naturrecht durch das Staatsrecht vernichtet, und das andere in J. J. Rousseau, der das Staatsrecht in die Naturrechte auflöst; sie verfehlt in beiden den Uebergang vom status naturalis in den status civilis, weil sie in Hobbes den Naturzustand vollkommen und in Rousseau gar nicht verläßt. Spinoza, in der Mitte jener beiden politischen Gegenfüßler, sucht nach der richtigen Vermittlung dieser Extreme, und sein Staatsbegriff bildet den Uebergang von Hobbes zu Rousseau. Es ist unmöglich, die Naturgesetze umzustoßen, darum

ist es unmöglich, die Naturrechte zu vernichten. Das war die auffallende Ungereimtheit in der Politik von Hobbes, die sich auf die Naturgesetze beruft und dennoch die Naturrechte der Individuen innerhalb der Staatssphäre vollkommen verleugnet oder wenigstens durch einen willkürlichen Vertrag aufhebt. Ein solcher Vertrag ist nach den vorausgesetzten Principien eine ganz unbegreifliche Handlung. Spinoza denkt in diesem Punkte folgerichtiger, als sein Vorgänger: es steht ihm fest, daß die Naturrechte eben so wie die Naturgesetze ewige Gültigkeit haben, und daß man sie nicht durch irgend eine Uebereinkunft suspendiren könne. Der Staat gilt ihm daher nicht als das aufgehobene, sondern *als das verwirklichte Naturrecht* oder als die nothwendige Folge und Form des naturrechtlichen Lebens. Nicht die rechtliche, sondern nur die gefährliche Seite des Naturzustandes soll im Staate aufgehoben, nicht das Recht, nur der Kampf der Individuen soll hier suspendirt werden: darum ist der einzige Unterschied zwischen dem naturrechtlichen und staatsrechtlichen Leben die *Sicherheit* des Daseins.

Das ruhige und gesicherte Leben ist bei Spinoza der höchste *Zweck*, den die Gesellschaft erstrebt, oder, um uns in diesem Falle genauer als der Philosoph selbst auszudrücken, das Streben nach Sicherheit ist der alleinige *Grund*, aus dem die Gesellschaft folgt, und dieses Streben ist eine naturgesetzliche Nothwendigkeit. Wenn nämlich in der Natur Alles nach Selbsterhaltung strebt, so wird auch von den Naturrechten selbst eben dasselbe gelten müssen. Nun ist der gesicherte Rechtszustand nur in der Gesellschaft oder im Staate möglich, darum ist dieser eine nothwendige Folge der Naturgesetze, denn er bildet das *wirkliche Dasein* der *Naturrechte*, die problematisch und mehr eingebildet als reell sind, so lange sie im atomistischen Naturzustande von der Macht des Einzelnen abhängen. Daher kommt es, daß in der spinozistischen Politik der Staat sich weniger auf die willkürlichen

Verträge, als auf die nothwendigen und naturgemäßen Verbindungen der Menschen gründet, und nicht in dem übertragenen, sondern in dem natürlichen Rechte der Gesellschaft besteht.*

Daraus folgt von selbst, daß es diesem so begründeten und berechtigten Staate nicht möglich sein wird, aus den Menschen andere Wesen zu machen, als sie von Natur sind, und etwa die Naturgesetze in Hinsicht der Humanität zu übertreffen. Denn er bildet die gegenseitige Beziehung der Individuen nur im Sinne der äußeren Legalität, aber er bringt sie in kein moralisches oder gemüthliches Verhältniß: sie bleiben eben so selbstsüchtig und im Grunde feindselig gegen einander gesinnt, als im Naturzustande; sie begeben sich nur des gegenseitigen Kampfes, weil sie die Furcht und Gefahr los sein wollen; sie verbinden sich in dem selbstsüchtigen Interesse der Sicherheit mit einander und handeln im Uebrigen nach ihren Affecten in dem gebundenen Rechtszustande des Staates eben so, als in dem ungebundenen der Natur. Spinoza selbst giebt ausdrücklich diese wichtige und consequente Erklärung: „das Naturrecht der Einzelnen, wenn man die Sache richtig erwägt, wird im Staate nicht aufgehoben. Der Mensch nämlich handelt sowohl im natürlichen, als im bürgerlichen Leben nach den Gesetzen seiner Natur und sorgt für das eigene Wohl. Der Mensch, behaupte ich, wird in beiden Zuständen von Hoffnung und Furcht geleitet, das Eine zu thun, das Andere zu lassen; aber der hauptsächliche Unterschied zwischen Natur und Staat besteht darin, daß im Staate Alle dasselbe fürchten und daß darum bei Allen die Sicherheit als dasselbe Interesse und Lebensprincip gilt.“**

Wenn demnach der Staat nicht die vertragsmäßig bestimmte, sondern die naturrechtlich verfaßte Gesellschaft ist, so ergeben sich

* Imperii Jus nihil est praeter ipsum naturae Jus. Tract. pol. Cap. III. § 2. Cf. Cap. V. § 1. 2.

** Tract. pol. Cap. III § 3.

aus diesem Begriff seine Grenzen, Functionen, Formen. Da im Staate das menschliche Naturrecht kategorisch verwirklicht wird, so kann dieser niemals die Naturrechte der Individuen aufheben, sondern nur so weit beschränken, als es die Sicherheit Aller und seine eigene Existenz verlangt. Das Naturrecht des Staates ist seine Selbsterhaltung, und diese besteht darin, daß die Gesetze herrschen und die Individuen gehorchen. Dem Staatsgesetz gegenüber werden die Individuen Unterthanen, und da sie Alle gezwungen sind, den Gesetzen zu gehorchen, so empfangen sie hiedurch den Charakter politischer Gleichheit und werden in dieser Rücksicht Bürger. Das Recht der Gesetze ist mithin, sich unbedingt aufrecht zu erhalten und im Nothfall den Gehorsam der Bürger zu erzwingen. Darum dürfen sie nur solchen Gehorsam verlangen, der sich erzwingen läßt, und wenn es im Menschen ein Vermögen giebt, das jedem äußern Zwange widerstrebt und entflieht, so können hierauf die Gesetze nicht einwirken, und das Staatsrecht findet an dieser Stelle seine Grenze. Nun können niemals Gesinnungen, sondern nur Handlungen erzwungen werden und auch nur solche Handlungen, die sich auf die äußere Rechtsordnung beziehen und bei denen es gleichgültig ist, was das Individuum sonst denkt. Mithin erstreckt sich die Rechtskraft der Staatsgesetze nur auf das Gebiet der Handlungen, die in die äußere Rechtsordnung gehören, und die ganze Sphäre der menschlichen Gesinnung ist nach ihrer natürlichen Beschaffenheit frei von jedem Zwange, und darum nach ihrem rechtlichen Charakter unabhängig von jedem Staatsgesetze. Die menschliche Gesinnung äußert sich in Urtheilen und Gefühlen, in Wissenschaft und Glaube, in Philosophie und Religion, in Lehre und Cultus. Diese Aeußerungen des menschlichen Geistes fallen nicht in die Sphäre der legalen Handlungen, und darum gehören sie nicht in das Rechtsgebiet des Staates. Sie können nicht befohlen werden, weil sie nicht erzwungen werden können, und wenn man es ver-

suchte, so würde damit der Staat den freien Gebrauch der menschlichen Kräfte aufheben, das Naturrecht confisciren, und hierdurch am meisten seinen eigenen Bestand gefährden. Vielmehr müssen die Theorien dem Staate gleichgültig sein, weil sie niemals seine Sicherheit bedrohen, außer wenn man sie unterdrückt. Und vor Allem muß die Religion in dem menschlichen Gemüthe ihr freies und unberührtes Stillleben führen, sie darf weder dienen noch herrschen, weder als Cultus mit den öffentlichen Handlungen, noch als Glaube mit den Staatsgesetzen vermischt werden. Denn die Religion ist das Verhältniß des Menschen zu Gott, und der Staat ist das Verhältniß der Menschen unter einander. Was wäre die Erkenntniß und Liebe Gottes, wenn sie einen Theil bilden müßte in dem Mechanismus einer äußerlichen Rechtsanstalt?*

Das sociale Leben oder der Rechtsverkehr der Individuen ist vollkommen unabhängig von den wissenschaftlichen und religiösen Meinungen; eben so ist Wissenschaft und Religion und damit das gesammte Geistes- und Gemüthsleben des Menschen unabhängig von der naturrechtlichen Verfassung der Gesellschaft. Der spinozistische Staat ist kein platonischer, der durch Philosophen regiert wird, kein kirchlich-scholastischer, der sich auf religiöse Ueberlieferungen gründet, und von Priestern abhängt, auch kein despotischer im Sinne von Hobbes, der die Gesinnungen der Menschen beherrscht, das Recht auf die Geister usurpirt und die Religion als eine politische Maßregel entscheidet: er bildet keine Erziehungsanstalt weder für die Weisheit noch für den Glauben, sondern eine reine Rechtsordnung, die das äußere Leben sichert und die Gewalt hat, jeder Verletzung der Gesetze zu begegnen. Aufgerichtet gegen die natürliche Unsicherheit und

* Tract. polit. Cap. III. § 8 — 10. Cap. VI. § 40. Cap. VII. § 26.

Noth des menschlichen Lebens, beschränkt sich dieser Staat darauf, das rechtskräftige Mittel der Nothwehr zu sein, wodurch das friedliche Zusammenleben der Menschen erzwungen und die Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft in den gesetzlosen Naturzustand verhindert wird.

Das Staatsrecht ist gemeinsames Naturrecht. Darum erscheint es in der Form des Gesetzes, welches Gehorsam fordert, während das atomistische Naturrecht die Begierde des Einzelnen war, die ausschließend ihre selbstsüchtige Befriedigung sucht. Die Begierden sind von Natur gleichberechtigt, und das größere Recht muß erst errungen werden durch die größere Macht, deren allein gültiger Beweis der glücklich bestandene Kampf ist. Dagegen das Gesetz ist von vornherein mächtiger als das Individuum, das ihm widerstrebt, denn es ist ein gemeinsamer Wille und eine öffentliche Gewalt: darum ist es kein fragliches, sondern ein entschiedenes Recht, und jede widergesetzliche Handlung ein entschiedenes Unrecht. Unrecht mithin ist ein bürgerlicher Begriff, denn er entsteht erst mit der Gesellschaft, die dem Individuum als naturrechtliche Masse gegenübertritt, während im reinen Naturzustande eigentlich nicht von Unrecht geredet werden konnte, weil es hier kein endgültiges oder überhaupt entschiedenes Recht gab. Erst im Staate wird das Recht kategorisch, weil es als gemeinsame oder anerkannte Macht auftritt. Was mit diesem Recht übereinstimmt, ist im Sinne des Staates gerecht, und ungerecht, was ihm zuwiderhandelt. Jede Handlung, welche die Gerechtigkeit befördert, ist ein Verdienst, und Verbrechen ist jede, die sie verletzt. Daraus erklärt sich der wahre Werth dieser geläufigen Worte: sie bezeichnen weder natürliche, noch sittliche, sondern sociale Begriffe, deren relativer Inhalt abhängig ist von dem Interesse der Gesellschaft, und dieses Interesse ist kein moralischer Weltzweck, sondern das Gemeinwohl und die nützliche Lebenspraxis.

Aus dem Begriffe des Staates ergeben sich seine Functionen: er ist die naturrechtliche Gesellschaft, also sind seine Functionen die Ausübungen des Naturrechts, und was früher im status naturalis das Individuum aus eigener Machtvollkommenheit und zum eigenen Besten gethan hatte, dasselbe übt jetzt im status civilis die Gesellschaft im Namen und Interesse Aller. Wenn früher das Individuum seinen Vortheil gut und seinen Schaden böse genannt hatte, so wird jetzt der Staat entscheiden, was Allen gut und böse ist, d. h. er wird die Gesetze geben und interpretiren. Hatte vorher der Einzelne kraft seines Naturrechts jede Verletzung gerächt, so wird jetzt der Staat dieses Recht übernehmen und die Gesetzesverletzungen rächen, d. h. er wird richten und strafen. Endlich, wenn im Naturzustande das Individuum nach seinem Willen gelebt hatte, so wird der Staat das bürgerliche Leben nach den Gesetzen einrichten, d. h. er wird die öffentliche Ordnung schützen und regieren. Aus dem Naturrechte des Staates folgt mithin, daß er eine gesetzgebende, richtende, regierende Macht bildet.

Diese Functionen müssen in jedem Staate ausgeübt werden, denn ohne dieselben ist überhaupt eine bürgerliche Lebensordnung unmöglich. Nur darin unterscheiden sich die Arten des Staatslebens, wer darin die höchste Gewalt ausmacht, oder in wessen Händen die gesetzgebende, richtende, regierende Macht ruht.

Unter den Arten des Staatslebens verstehen wir dessen verschiedene Formen oder Verfassungen, und diese sind natürlich denselben Grenzen unterworfen, wie die Staatsrechte. Indem nun die spinozistische Politik allein auf den naturrechtlichen Staat oder auf den Mechanismus des Rechts im bürgerlichen Leben bedacht ist, so muß sie nothwendig alle Staatsformen ausschließen, die dem Wesen des Naturrechts widersprechen. Die Natur des Staates verlangt die öffentliche Sicherheit, und diese besteht im gemeinsamen Recht und in der gemeinsamen Macht. Wie die

tur selbst ein untheilbares Ganze bildet, so muß auch
Recht der Natur eine untheilbare Macht sein, und da
Naturrecht der Gesellschaft vom Staate ausgeübt wird, so
f dieser seine Gewalten nicht theilen, sondern muß dieselben zu
ner Macht vereinigen. Die gemeinsame Macht darf nicht ver-
zelt und die vereinigte darf nicht getrennt werden. Darum
d die Politik Spinozas den gemeinsamen und einmüthigen
arakter der Staatsgewalt in keiner Weise beeinträchtigen und
elbe weder isoliren noch theilen. Die Staatsgewalt ist isolirt,
n sie auf der ausschließlichen Macht eines einzelnen Indivi-
ums beruht; sie ist getheilt, wenn sich die wesentlichen Functionen
souveränen Staatsmacht trennen, so daß von einem andern
ment der Gesellschaft die gesetzgebende Gewalt, von einem
ern die regierende ausgeht. Der Staat, der von der Macht
Einzelnen abhängt und von dem fürstlichen Belieben geleitet
, ist despotisch. Der Staat, dessen gesetzgebende Gewalt,
hängig von der regierenden, durch eine besondere Macht dar-
lt wird und sich in einem selbständigen Organ äußert, ist
äsentativ. Die despotische Monarchie bildet den Staats-
f von Hobbes, die repräsentative den von Montesquieu.
inozistische Politik schließt beide von sich aus; sie bekämpft
sten, den sie unmittelbar vor sich hat, und ignorirt den
, den sie nicht kennt, da er außerhalb ihres Horizontes
d einer spätern Epoche angehört. Die Aufgabe mithin
chtigen Staatssystems, wie sie ohne Zweifel dem Geiste
s vorgeschwebt hat, besteht darin: die Gewalten zu
riren, ohne die Rechte zu beeinträchtigen, oder
lutistischen Charakter der einmüthigen Staatsmacht mit
tsprincip der gemeinsamen zu verbinden. Denn der
us eines Hobbes ist kein Staat, sondern ein Indi-
essen Naturrechte allein gelten, und wenn es einem
frei steht, Alles Mögliche zu thun, so ist die Sicherheit

der Anderen auf das Höchste gefährdet und eine naturrechtliche Gesellschaft unmöglich. Eine solche Verfassung, wenn man das Wort hier brauchen kann, erreicht im Grunde gar nicht den status civilis, sondern bleibt im Naturzustande befangen und muß als der Sieg des Stärksten, d. h. als ein Act im Kriege Aller mit Allen angesehen werden. Aber der Staat ist seinem Begriffe nach eine friedliche Macht, die nicht durch Kriegsrecht entschieden werden darf; seine Lebensordnung ist der gesicherte Rechtszustand; seine Unterthanen sind Bürger, nicht Sclaven, und seine Herrscher sind nicht Tyrannen, sondern Obrigkeiten.*

Mithin sind nur die Staatsformen berechtigt, in denen die höchste Gewalt nicht durch Unterdrückung, sondern durch die Uebereinstimmung Aller gebildet wird, und deren Träger nicht als der Herr, sondern als das Organ der Gesellschaft handelt. Dieses Organ, welches die gemeinsame und einmüthige Staatsgewalt ausmacht, kann durch Viele, durch Einige, durch Einen repräsentirt werden. Die Vielen sind das Volk und dessen Versammlung, die Einige sind die Patricier und deren Senat, der Eine ist der Fürst mit seinen Ministern. Die Regierung des Volks bildet die Demokratie, die Regierung des Patriciats bildet die Aristokratie, die des Fürsten die Monarchie. Unter allen drei Regierungsformen kann ein geregeltes und sicheres Staatsleben Statt finden, obwohl sie nach der Natur ihrer Verfassung und bei der Beschaffenheit der menschlichen Charaktere nicht denselben Grad von Festigkeit haben. Denn in der Demokratie ist die Staatsmacht dem Wechsel der Personen ausgesetzt, und darum die Rechtsordnung den Störungen und Perturbationen Preis gegeben; in der Monarchie dagegen ist das Staatsleben fortwährend bedroht von der Gefahr des Despotismus. Dort ist die Staatsgewalt zu massenhaft, um einmüthig, und

* Tract. pol. Cap. V. § 6.

: zu vereinzelt, um gemeinsam zu bleiben. Aus diesem Grunde
z Spinoza für die gegebenen Verhältnisse die Aristokratie
gezogen haben als die solideste Staatsform und die richtige
tte gleichsam der beiden anderen; wenigstens führt er diese
:fassung mit Vorliebe aus, während er bei der Monarchie nur
auf bedacht ist, den Staat gegen die Möglichkeit des Despo-
nus zu befestigen. Wenn in der Monarchie eines Hobbes der
lle des Fürsten das rechtsgültige Gesetz war, so soll nach dem
griff, welchen Spinoza von der Monarchie hat, das umgekehrte
:hältniß Statt finden, und das rechtmäßige Gesetz allein den
llen des Königs ausmachen. Darum muß die königliche
cht durch die des Volkes zugleich beschränkt und geschützt wer-
Sie wird geschützt durch das Volksheer und beschränkt
h den Volksrath, der zwar vom Könige selbst gewählt, aber
Uebrigen so verfaßt ist, daß die Zahl und die Beschaffenheit
er Mitglieder eine genügende Bürgschaft bietet gegen die Ge-
en der Oligarchie und des Despotismus.

Spinoza suchte ohne Zweifel eine demokratische Monarchie
rmuliren, die weniger durch geschriebene Gesetze, als durch
Natur der Verhältnisse selbst jedes andere Interesse als das
einwohl ausschließt, und indem er dabei von den geschicht-
:gebenen Unterschieden der Gesellschaft, von den Rechten der
e und des Eigenthums vollkommen abstrahirt, so kann sein
rf der Monarchie nicht als ein ernstlicher, politischer Plan,
nur als eine interessante Studie gelten, worin der Ver-
macht wird, den Rechtsmechanismus des Staates in
ischer Form zu construiren. Auch das Bild, welches
für den fürstlichen Machthaber wählt, ist zwar sprechend
Begriffe, denn es zeigt deutlich genug die mechanische
es Despotismus, aber es liegt wohl zu fern in der
e, um die Politik der Verhältnisse zu treffen. „Die
n der fürstlichen Macht, sagt Spinoza, müssen für

ewige Anordnungen gehalten werden, so daß die Minister dem Könige vollkommen gehorchen, wenn sie solchen Befehlen, welche mit den Grundlagen der Staatsmacht streiten, die Ausführung versagen. Wir können das an dem Beispiele des Ulysses anschaulich erklären. Die Gefährten des Ulysses nämlich führten dessen Auftrag aus, als sie ihn nicht losbinden wollten, wie er an den Mastbaum des Schiffes gefesselt und vom Gesange der Sirenen bethört war, obwohl er es ihnen unter vielfältigen Drohungen befahl; und man nimmt es für einen Beweis seiner Klugheit, daß er später selbst den Gefährten dankte, weil sie seinem ersten, verständigen Befehle gehorcht hatten. „Denn die Könige sind nicht Götter, sondern Menschen, die oft vom Sirenengesange bethört werden. Wenn nun Alles von dem unbeständigen Willen eines einzelnen Individuums abhinge, so gäbe es überhaupt keine feste Ordnung.“*

Man könnte vielleicht die Frage aufwerfen, welche von jenen drei Staatsformen, aus dem Gesichtspunkte der spinozistischen Philosophie betrachtet, die menschlich beste ist, ohne Rücksicht auf irgend einen localen Zustand der geschichtlich gegebenen Gesellschaft. Spinoza selbst hat diesen Punkt oft genug in seinen politischen Schriften berührt, und wenn nicht in ausführlicher, so doch in bestimmter Weise entschieden. Der naturgemäße Staat ist der beste. Da nun Naturrecht und Macht identisch sind, so ist der beste Staat der mächtigste, und da die Macht um so größer ist, je mehr sie Kräfte in sich vereinigt, so ist der mächtigste Staat der einmüthigste. Einmüthig aber sind die Menschen nur in der Vernunft, darum ist derjenige Staat der beste, der von dem vernünftigen und einmüthigen Geiste Aller gelenkt wird.** Das ist nur möglich, wenn die Regierung von einem freien Volke

* Tract. pol. Cap. VII. § 1.
** Tract. pol. Cap. III. § 7.

eingerichtet und durch friedliche Uebereinstimmung erhalten wird, während die kriegerisch errungene Herrschaft eine machiavellistische Politik bedarf, um sich zu behaupten.* Darum ist die beste Staatsform die demokratische, die den naturrechtlichen Zustand der Menschen sichert und die politische Aufgabe vollkommen löst, indem sie das natürliche Leben in das bürgerliche verwandelt und die Gleichung vollzieht zwischen dem status naturalis und dem status civilis. Denn die spinozistische Politik sucht das naturrechtliche Gleichgewicht der Menschen oder die Uebereinstimmung der natürlichen Freiheit und bürgerlichen Gleichheit; da nun im reinen Naturzustand die Gleichheit fortwährend bedroht, und in dem monarchischen und aristokratischen Staate nur unvollkommen dargestellt ist, so ist seiner ursprünglichen Richtung nach der spinozistische Staatsbegriff mit der Demokratie einverstanden. Daher ist die erste politische Schrift des Philosophen, der theologisch-politische Tractat, auch vollkommen in diesem Sinne verfaßt, und mit Vernachlässigung der anderen Staatsformen wird hier die demokratische hervorgehoben als der vollkommene Rechtszustand für die natürliche Freiheit der Menschen. Eine Demokratie, deren Princip das natürliche Individuum ist, stellt sich allen antiken und scholastischen Staatsideen auf das schroffste gegenüber, und wenn wir früher Spinoza in der Mitte zwischen Hobbes und Rousseau betrachteten, als den geschichtlichen Uebergang von dem einen zum andern, so scheint in ihm selbst dieser Uebergang in entgegengesetzter Richtung stattgefunden zu haben, denn er nimmt in dem theologisch-politischen Tractat die Begriffe der rousseau'schen Epoche voraus und in dem spätern, politischen Tractate nähert er sich den Lehren von Hobbes, vielleicht unter deren unmittelbarer Einwirkung. Dort gilt ihm die Freiheit des Individuums, hier die Sicherheit der Gesellschaft für die

* Tract. pol. Cap. V. § 6.

Hauptsache im Staate. Nachdem er in jener ersten Schrift die Principien der Staatsordnung und die Begriffe des Natur- und Staatsrechts auseinandergesetzt hat, giebt er folgende abschließende Erklärung: „Hiermit glaube ich die Grundlagen der demokratischen Regierungsform deutlich genug dargethan zu haben. Und ich wollte vor Allem gerade über diese Verfassung reden, weil sie meiner Ansicht nach der Natur am angemessensten ist und die Freiheit am nächsten erreicht, welche die Natur jedem Individuum einräumt. Denn hier überträgt Niemand sein Naturrecht auf ein anderes Individuum, so daß er selbst jeden fernern Antheil an den öffentlichen Berathungen verliert, sondern er überträgt es auf den größern Theil der ganzen Gesellschaft, wovon er selbst einen Theil ausmacht. Und bei dieser Verfassung bleiben Alle, wie früher im Naturzustande, gleich. Zuletzt wollte ich deshalb gerade diese Staatsform ausschließlich hervorheben, weil sie ganz mit meiner Absicht übereinstimmt, denn ich hatte ja vor, über den Werth der Freiheit im Staate zu handeln."*

Wie war es nach solchen Bekenntnissen möglich, daß diese Politik in den Ruf aristokratischer Parteinahme kam und feindlicher Gesinnung gegen alles demokratische Wesen? Es scheint, daß Spinoza diese verbreitete Meinung einem Worte verdankt, worauf man sich gewöhnlich bei dieser Gelegenheit beruft, und das Viele wie das Motto seiner Politik betrachten. Er soll gesagt haben: „Das Volk schreckt, wenn es nicht zittert; es ist fürchterlich, wenn es sich nicht selbst fürchtet!" Allerdings findet sich dieser Ausspruch in dem politischen Tractate, allein in einem Zusammenhange, von dem wohl Jene nichts ahnen, die in ihrem Sinne ein aristokratisches Stichwort daraus machen. So aristokratisch die Mienen sein mögen, womit man jene Worte nachspricht, so wenig war es der Sinn, in dem sie von Spinoza gebraucht

* Tract. theol. pol. Cap. XVI. pag. 367. (Ed. Paulus.)

urden; und wenn ich nicht irre, parodirt er vielmehr diejenigen,
e mit dem „terret vulgus, nisi paveat“ auf die bürgerliche
reiheit herabsehen. Nachdem er nämlich die fürstliche Herrschaft
t Staate eingeschränkt hat, damit sie nicht in Despotismus
isarte, so wendet er sich gegen die Absolutisten, die nach dem
orbilde von Hobbes die königliche Macht von jeder Beschrän-
ng freisprechen, weil sie dieselbe für unfehlbar halten: „Unsere
leinungen, die wir hier dargestellt haben, werden wohl mit
ichen von Allen denen aufgenommen werden, welche die Fehler
r menschlischen Natur nur dem Volke zuschreiben, da nach der
nsicht dieser Leute die Masse sich nicht bezähmen könne und
hrecklich sei, wenn sie nicht zittre, da das Volk entweder sclavisch
iene oder übermüthig herrsche, und weder Wahrheit noch Urtheil
enne. Aber die Natur ist eine und Allen gemeinsam. Sie
sind Alle übermüthig, wenn sie herrschen, und schrecklich, wenn
sie nicht zittern; überall wird die Wahrheit gewaltthätig be-
handelt aus feindlicher und sclavischer Gesinnung, besonders da,
wo Einer oder Einige herrschen, die nicht das Rechte und Wahre,
sondern die Größe allein ihrer irdischen Macht im Auge haben.“*

### 3. Gesellschaft und Individuum.

Wenn wir nun den spinozistischen Staat aus dem Gesichts-
punkt der Humanität auffassen und mit der Natur des Menschen
selbst vergleichen, so bleibt unter allen Verfassungsformen seine
Bedeutung für das menschliche Individuum dieselbe, und der
humane Werth dieses Staates wird im Grunde nicht geändert,
ob seine Regierung aus Vielen oder Wenigen besteht, und seine
Gesetze mehr die Freiheit oder mehr die Sicherheit des Lebens
berechtigen. Denn unter allen Umständen schließt der spinozi-
stische Staat nur das geordnete Zusammenleben der Menschen in

* Tract. polit. Cap. VII. § 27.

sich und sein Werth ist darum vollkommen erschöpft durch den Begriff der Gesellschaft. Wie sich das Individuum von der Gesellschaft unterscheidet, ebenso unterscheidet sich dasselbe vom Staat. Nun leuchtet ohne Weiteres ein, daß das gesellschaftliche und menschliche Leben nicht ein und dieselbe Sphäre beschreiben, sondern daß jenes vielmehr einen Theil des letztern bildet. Es giebt Vieles, was ich nur mit Hülfe der Gesellschaft erreichen kann, die Befriedigung meiner äußeren Bedürfnisse, die Sicherheit meines äußern Daseins: in dieser Rücksicht gehört mein Leben ganz in die Sphäre des Staates und ich befinde mich unter dem Zwange seiner Gesetze. Es giebt Anderes, was ich entweder gar nicht vermag, oder aus mir selbst vollbringen muß, wobei ich weder unterstützt noch ersetzt werden kann durch ein anderes Individuum, sondern schlechthin auf die selbsteigene Kraft allein angewiesen bin: in dieser Rücksicht beschreibt mein Leben seine eigenthümliche Sphäre, die sich ihrer Natur nach von der gesellschaftlichen ausschließt. Gesellschaft und Individuum bilden gleichsam zwei Sphären, die wohl einen Theil, aber nicht das Centrum gemein haben, und der Mensch als solcher geht nicht ohne Rest auf in das öffentliche und gemeinsame Staatsleben. Es findet vielmehr zwischen Mensch und Staatsbürger ein bedeutsamer Unterschied statt, der entscheidend ist für den humanen Character der spinozistischen Politik und in dem dogmatischen Staatsbegriff überhaupt ein wesentliches Kriterium bildet. Daher wird sich hier die menschliche Welt nicht abschließen mit der bürgerlichen und wir müssen aus dieser zu dem isolirten Individuum und dem natürlichen Genius desselben zurückkehren, um das gesammte menschliche Leben zu begreifen. Der Mensch lebt nicht immer und nicht mit allen seinen Interessen in der Gesellschaft: darum muß ihm die Philosophie in die Einsamkeit folgen, um die Vermögen der Menschennatur kennen zu lernen, deren Geltung von keiner Rechtsformel abhängt.

Wir haben gesehen, welche Bedeutung das Individuum im Staate einnimmt. Diese Bedeutung muß jetzt beschränkt, und das Ansehen des Staates gegenüber dem Individuum richtig abgewogen werden. Die gegenseitige Stellung beider ergiebt sich aus ihrem ursprünglichen Verhältniß. Der Staat oder die Gesellschaft entstand nämlich aus dem Naturrecht, welches die Selbsterhaltung und Sicherheit des Lebens fordert. Darum ist das natürliche Individuum der Grund des Staates und dieser muß betrachtet werden als dessen Folge, oder, um in mathematischen Ausdrücken diese Bestimmung zu formuliren, der Staat ist nach den Begriffen Spinozas kein Grundsatz, sondern ein Folgesatz; er ist kein ursprüngliches, sondern ein abgeleitetes Wesen, kein Attribut, sondern ein Product der Menschennatur, und wenn es erlaubt wäre, in teleologischen Begriffen zu urtheilen, so würden wir sagen, der Staat ist für das menschliche Leben nicht Zweck, sondern Mittel. Diese Anschauung ist nicht bloß dem Spinozismus eigenthümlich, sondern sie beherrscht die ganze dogmatische Politik und zeigt charakteristisch deren Unterschied von den antiken und modernen Staatsbegriffen.

Der antike Staatsbegriff ist organisch, der moderne ist sittlich, und der Unterschied, den wir hierbei im Sinne haben, erhellt, wenn wir die Politik eines Plato mit der eines Schelling und Hegel vergleichen. In beiden Anschauungsweisen gilt der Staat für ein Kunstwerk, für ein natürliches bei dem Einen, für ein geschichtliches bei den Andern. Das natürliche Kunstwerk der Politik ist ein Organismus, der das ganze menschliche Leben umfaßt und alle Kräfte desselben ausbildet nach vorherbestimmten Gesetzen. Das geschichtliche Kunstwerk der Politik besteht ebenfalls in einem Gesammtorganismus des menschlichen Lebens, der sich ausbildet und entwickelt nach den Gesetzen der Freiheit. Darin unterscheiden sich beide, daß dort die Natur und die natürliche Verfassung der menschlichen Seele, hier die Freiheit

und die lebendige Entwicklung des menschlichen Geistes das maßgebende Gesetz bildet. Darin stimmen beide überein, daß in Ansehung des Staates das Ganze früher ist, als die Theile und daß diese verbunden sind in einer umfassenden und zweckmäßigen Ordnung. Die Philosophie Spinozas und mit ihr die gesammte dogmatische Politik folgt in ihren Staatsbegriffen dem entgegengesetzten Grundsatz: die Theile sind früher, als das Ganze; darum hat der Staat keinen unbedingten und endgültigen, sondern einen relativen und eingeschränkten Werth, der von dem Interesse der Gesellschaft abhängt. Er ist eine nützliche und rein praktische Einrichtung, die dem Gemeinwohl dient, eine gemeinschaftliche Lebensversicherung, die von den menschlichen Vermögen nicht mehr fordert und braucht, als unumgänglich nothwendig ist zur Erhaltung des Ganzen. Alle Kräfte daher, die nichts beitragen zum unmittelbaren Nutzen der Gesellschaft, müssen sich aus dem Staatsgebiete zurückziehen, und das Staatsleben selbst ist vollkommen gleichgültig und unfruchtbar für den Geist des Individuums und die Ausbildung der Humanität. Es gewährt dem Individuum seine intimen Gemüthsbewegungen, und erlaubt diesen die friedliche Aeußerung, weil es überhaupt alle natürlichen Rechte sichert, aber es kann Nichts davon brauchen, weil es sie nicht in der mechanischen Rechtsordnung verwerthen kann. Darum überläßt es die Befriedigungen des Geistes dem Privatbelieben der Einzelnen. Religion, Kunst, Philosophie haben in diesem Staat das Privatrecht der Existenz, sie genießen den Schutz der Gesetze, aber sie bilden darin keine activen und gültigen Kräfte, denn unter welche Rechtsformel ließe sich auch das persönliche Gemüthsleben bringen und wozu nützten in der Rechtsmaschine der Gesellschaft die Poeten oder die Denker? Hier entscheidet sich mit logischer Nothwendigkeit jene Entfremdung zwischen Staat und Humanität, zwischen dem menschlichen und bürgerlichen Leben, die in dem Charactergemälde der neuen Zeit

besonders in der Bildung des achtzehnten Jahrhunderts, einen hervorstechenden und wenig ästhetischen Zug bildet, wogegen die modernen Staatsbegriffe protestiren, und die bis zum heutigen Tage unser Schicksal geblieben ist, wenn sie auch aufgehört hat, unsere Gesinnung zu sein. Wir meinen jene Isolirung der Gemüthskräfte, die Trennung zwischen Theorie und Praxis des menschlichen Lebens, die Schiller vor Augen hatte, als er in seinen Briefen über die ästhetische Erziehung das mechanische Staatswesen bekämpfte und gegen den ideenlosen Rechtsstaat den Begriff eines politischen Kunstwerks und die ästhetische Reform der Gesellschaft wieder aufnahm.

Im Geiste Spinozas gilt der Staat als Product der Individuen und dieses Product besteht in dem mechanisch verfaßten Gemeinwesen. Daraus folgt, daß auf der einen Seite der Staat dem Individuum untergeordnet, auf der andern das Individuum vom Staate abgesondert wird. Wenn nämlich der Staat ein menschliches Product ist, so muß sich das Individuum als dessen Urheber und letzte Rechtsquelle ansehen: damit verliert der Staat seine unbestrittene Autorität, jene Meisterschaft, die er im Alterthum über die Einzelnen ausüben konnte; er ist eine gemachte Rechtsanstalt, entstanden aus Noth und berechnet auf das Bedürfniß. Das Individuum hängt mit diesem Staat durch kein gemüthliches Band, weder durch Pietät, noch Patriotismus, sondern nur durch Interesse zusammen, und indem es sich an den natürlichen Ursprung desselben erinnert, so sieht es wohl, daß er keine letzte verpflichtende Nothwendigkeit hat und daß die gemachte Rechtsanstalt im Nothfall auch anders gemacht werden könne. Im Hintergrunde der Staatsrechte stehen fortwährend die Menschenrechte, als deren drohende Aufseher, und so mechanisch befestigt dieses Staatsgebäude in seiner Verfassung erscheint, so revolutionär ist es in seinem Princip. Das Individuum in dem Bewußtsein seiner Autorschaft fühlt sich dem

Staate gegenüber als dessen eminente Ursache und erblickt in den Gesetzen desselben bewegliche Rechtsbestimmungen, aber keine sittliche Normen. In diesem Staatsleben giebt es keine Religion, die den Einzelnen mit dem Staate verbindet, als mit seiner Substanz, nicht mehr jenes Gefühl unbedingter und nothwendiger Abhängigkeit von den öffentlichen Gesetzen, wie es das Alterthum gehabt und selbst in seinem kühnsten Denker behauptet hat. Denn auch das Todesurtheil, das ihn trifft als einen Feind des Staates, konnte Sokrates nicht irre machen in jener eingeborenen, religiösen Ehrfurcht vor dem Willen des Staates: er verweigert dem Freunde die Flucht, weil ihn die Gesetze Athens verurtheilt hätten, und so lange er denken könne, sei er diesen Gesetzen unterthan gewesen, ja schon vor seiner Geburt habe er in seinen Eltern gleichsam präexistirt als ein Bürger Athens.

Dieses religiöse Verhältniß der Unterordnung und der gemüthlichen Theilnahme, worin das Individuum dem Staate verbunden ist, wird von dem politischen Verstande der neuern Philosophie vollkommen aufgelöst, denn er zersetzt den Staat in seine natürlichen Elemente und componirt aus diesen Atomen das Staatsgebäude in der Weise eines mechanischen Künstlers. Dem gemachten Staate gegenüber wird das Individuum souverain, dem mechanischen Staate gegenüber wird es gleichgültig. An die Stelle der unbedingten Abhängigkeit tritt das revolutionäre Selbstgefühl; an die Stelle der patriotischen Theilnahme tritt die politische Indifferenz. Diese beiden Züge hängen genau zusammen und sind mit einander mehr verwandt und einverstanden, als man gewöhnlich glaubt, denn sie folgen aus demselben politischen Bewußtsein und bilden die natürliche Gesinnung, womit hier der Einzelne den Staat ansieht. Wenn dieser Nichts weiter ist, als nur das geordnete Zusammenleben der Menschen, so müßte das Individuum in der That nicht mehr sein, als „ein gesellschaftliches Thier," wenn es sich vollkommen in diesem

aate befriedigen sollte. Das gesammte innere Menschenleben
liest sich nothwendig von der äußern Staatspraxis aus, und
hreibt in dem einsamen Individuum seine eigenthümliche und
abhängige Sphäre. Je geistesmächtiger daher ein Individuum
, um so mehr begehrt es das intime Gemüthsleben, die Be-
digung und den Genuß seiner natürlichen Geisteskräfte, um
gleichgültiger verhält es sich darum zu der mechanischen Rechts-
nung des Staates. Religion, Kunst, Philosophie führen in
sem Staate ein einsames und vornehmes Stillleben, welches
h seiner Anlage gleichgültig gestimmt ist gegen die öffentlichen
rhältnisse, auf die es nicht einwirken, von denen es nur selbst
ht beschränkt sein will, und in dieser gleichsam freiwilligen
rbannung von dem praktischen Treiben der ideenlosen Gesell-
aft wird die menschliche Geistesbildung rein theoretisch.
e waren rein theoretische Charaktere, die großen Künstler und
ilosophen dieses Zeitalters; die weltbürgerliche Humanität
werthete ihnen das staatsbürgerliche Recht, das sie nahmen
e eine äußere Signatur und brauchten als einen Sicherheits-
ten für die Ruhe ihrer contemplativen Einsamkeit. Sie haben
e gedacht, was unter den Künstlern der größte von ihnen
ethe den Poeten sagen läßt, welchen er gegenüberstellt dem
aatsmanne: „Frei will ich sein im Denken und im
chten; im Handeln schränkt genug die Welt mich
n!" Sie haben Alle ihr politisches Glaubensbekenntniß in
n Ausspruche gefunden, den unter den Philosophen der größte
n ihnen, Spinoza gethan hat: „Die Sicherheit ist die
gend des Staates, aber die Geistesfreiheit ist eine
rivattugend."*

Um das theoretische Menschenleben zu erkennen, müssen wir
her die bürgerliche Lebenspraxis verlassen, die wir nur darum

* Tract. pol. Cap. I. § 7 sub finem.

vorausgenommen haben, weil sie die negative Bedingung bildet, ohne welche ein freies Geistesleben nicht stattfinden kann. Was ist nun die Geistesfreiheit, die sich nur theoretisch verwirklicht? Diese letzte Frage des Spinozismus zerfällt ihrem Begriff nach in die beiden: **Was** ist der Geist? **Was** ist die Freiheit? Auf die erste antwortet die Psychologie, auf die andere die Ethik.





# Sechsundzwanzigste Vorlesung.

## Der menschliche Geist.

### Was bedeutet im Spinozismus idea ideae?

1) Die Vorstellung des Körpers. *Idea corporis.* 2) Die Vorstellung des Geistes. *Idea mentis.* 3) Die Stufen der Erkenntniß.

### Der unklare und der klare Verstand.

Das Thema unserer gegenwärtigen Untersuchungen, nämlich das Wesen der Humanität, ist in seinem ersten Theile erschöpft, denn wir haben den Menschen kennen gelernt in allen Beziehungen, die er vermöge seines natürlichen Daseins zur Außenwelt einnimmt. Wenn das natürliche Dasein des Menschen oder sein unmittelbarer Zusammenhang mit den Dingen außer ihm durch das Wort Leben bezeichnet werden darf, so ist in jenem ersten Theile der Humanität das menschliche Leben in seinen verschiedenen Richtungen dargestellt worden. Der Mensch lebt im unmittelbaren Zusammenhange mit den Körpern, mit den Dingen überhaupt, mit den anderen Individuen; er bildet einen Theil der materiellen Natur, ein Product der geschichtlichen Causalität, ein Glied der menschlichen Gesellschaft; er war in der ersten Rücksicht Körper, in der anderen Charakter, in der dritten Bürger.

Aber das Individuum ist nicht blos diese natürliche Erscheinung, sondern es weiß auch von seiner Existenz; es ist nicht

blos in dem Zusammenhang der Dinge begriffen, sondern es begreift selbst diesen Zusammenhang in sich, es verbindet mit seinem Leben zugleich die Vorstellung desselben und kann sich daher von seiner unmittelbaren Natürlichkeit unterscheiden. Das bloße Dasein ist nach Außen gerichtet, das Bewußtsein desselben wendet sich nach Innen; das äußere Leben ist gesellschaftlich, das innere ist einsam; das gesellschaftliche Leben ist mit den Dingen selbst beschäftigt, das einsame begnügt sich mit deren Bilde; dort ist der Mensch ein mitbetheiligter Charakter in dem Schauspiele der Welt, hier ist er dessen müßiger Zuschauer. Das bestimmte Dasein und der Begriff davon bildet in jedem Dinge das vollständige Wesen. Daher werden wir das Wesen der Humanität integriren, wenn wir zu dem menschlichen Dasein das Bewußtsein desselben hinzufügen und jenes Vermögen betrachten, kraft dessen sich das Individuum den Zusammenhang objectiv macht, worin es lebt, oder die Dinge in Vorstellungen verwandelt.

Das Vermögen der Vorstellungen überhaupt nannten wir Denken und verstanden darunter ein göttliches Attribut oder die absolute Potenz aller denkenden und begreifenden Weltkräfte.* Jede bestimmte Vorstellung ist mithin ein eingeschränktes oder modificirtes Denken, welches nicht eine absolute, sondern relative Begriffssphäre beschreibt, nicht den Zusammenhang und die Ordnung aller Ideen in sich schließt, sondern nur eine bestimmte Reihenfolge derselben, und darum von dem Reiche des unendlichen Weltverstandes eine begrenzte Provinz einnimmt. Jede wirkliche Vorstellung oder Idee ist der Begriff eines bestimmten Dinges, denn das Denken begreift nur, was in der Natur der Dinge als actives Dasein enthalten ist. Mithin unterscheidet sich das unendliche und beschränkte Denken so, daß

* S. oben Vorlesung 21, Seite 353.



jenes die Begriffe aller Dinge, dieses dagegen nur den Begriff eines bestimmten Dinges ausmacht. Das unbeschränkte Denken ist Attribut, das beschränkte ist Modus. Das Denken als solches gehört zur natura naturans; der bestimmte Begriff gehört zur natura naturata. Der unendliche Verstand, der die Begriffe aller Dinge in sich faßt, ist ein ewiger, der Verstand dagegen eines einzelnen Dinges ist ein endlicher und zufälliger Modus. Denn jener bildet die gesammte natura naturata des Denkens, dieser dagegen nur einen Theil derselben.*

Den eingeschränkten Verstand nennt Spinoza Geist. Damit ist unmittelbar entschieden, wie sich im Spinozismus der Begriff des Geistes von Gott und von dem unendlichen Weltverstande unterscheidet. Der Gott Spinozas ist nicht Geist, denn er ist absolut schrankenlos und schließt darum jeden bestimmten Inhalt und jede bestimmte Form von sich aus, oder diese gehören nicht zu dem ursprünglichen Wesen Gottes, sondern zu seinem modificirten Dasein. Wo aber überhaupt keine Formbestimmung Statt findet, da giebt es auch keine formelle Unterscheidung, also auch keine bestimmte Begriffsbildung und mithin keinen Verstand; denn der Verstand ist das bestimmte Begriffsvermögen. Der Weltverstand ist nicht Geist, weil er schrankenlos ist oder unendlich. Er unterscheidet sich von Gott, sofern er Verstand, und vom Geiste, sofern er unendlich ist. Er ist Verstand, weil er Begriffe formirt, und er ist weltumfassend oder universell, weil alle Begriffe in ihm gegenwärtig sind. Gott ist Substanz, der Weltverstand ist die ewige Modification der denkenden Substanz, der Geist ist ein einzelner Modus: er ist nicht die denkende Natur, sondern eine denkende Naturerscheinung, nicht der Verstand der Welt sondern der Verstand eines Dinges. Das ist die erste Antwort, die wir mit Spinoza auf die Frage geben müssen: was

* S. oben Vorlesung 22, Seite 371 u. 72.

ist der menschliche Geist? Er ist der Begriff einer Naturerscheinung oder die Vorstellung eines einzelnen in der Wirklichkeit existirenden Dinges. *

1. Die Vorstellung des Körpers. Idea corporis.

Damit ist das Wesen des Geistes erst im Allgemeinen formulirt und noch nicht in seiner menschlichen Eigenthümlichkeit unterschieden. Was ist in specie der menschliche Geist? Offenbar die Vorstellung eines bestimmten Dinges, nämlich des menschlichen Daseins, das sich von allen übrigen Dingen in dem Maß seiner Kräfte und nach dem Quantum seines Vermögens unterscheidet.** Der menschliche Geist bildet den Verstand des menschlichen Daseins; oder die Vorstellung, deren Object der natürliche Mensch ist, bildet das Wesen des menschlichen Geistes.

Nun ist aber für die Vorstellung und das Denken überhaupt immer das nächste und unmittelbare Object Alles, was außer ihm ist. Was ist außer dem Denken? Die Ausdehnung. Was ist außer der Vorstellung? Die ausgedehnten Dinge oder die Körper. Mithin sind die nächsten Objecte des Geistes die Körper, und der menschliche Geist besteht demnach im Verstande oder in der Vorstellung des menschlichen Körpers.*** Denn dieselbe Einheit und Uebereinstimmung, die in der Substanz Statt findet zwischen Denken und Ausdehnung, existirt in jedem Dinge zwischen Idee und Form, also in Ansehung des Menschen zwischen

* Primum, quod actuale Mentis humanae Esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicujus singularis existentis. Eth. II. Prop. 11. Hinc sequitur, Mentem partem esse infiniti intellectus Dei. ibid. Coroll.

** S. oben Vorlesung 23, Seite 401.

*** Objectum ideae humanam Mentem constituentis est corpus. Eth. II Prop. 13.

eist und Körper. Darum ist der menschliche Geist von allen
rigen Geistern in demselben Grade unterschieden, als der mensch-
he Körper von den andern materiellen Dingen. Dieser Unterschied
trifft nicht die Beschaffenheit und Art der Kräfte, sondern nur
ren Quantum und Umfang. Der menschliche Körper ist aus
elen, mannigfaltig bewegten Körpern zusammengesetzt; darum
steht der menschliche Geist nicht aus einer einfachen, sondern
is vielen mannigfaltig zusammengesetzten Vorstellungen. *

Wir erklären daher mit Spinoza den menschlichen Geist als
e idea corporis humani oder schlechthin als die cognitio corporis.
ierbei müssen wir genau das ursprüngliche Verhältniß von Geist
id Körper im Auge behalten, damit wir nicht den Begriff des
eistes verwirren und ein Mißverständniß begehen, das uns vom
pinozismus entfernen und auf einen fremden Standpunkt der
hilosophie versetzen würde. Wenn nämlich der Geist nur die
orstellung des Körpers bildet, so könnte man leicht die Ansicht
ssen, daß sich der Geist zum Körper verhalte wie die Copie zum
riginal, wie das Nachbild zum Vorbilde, wie der Eindruck
m Dinge, das ihn hervorbringt. Es könnte scheinen, daß in
r Vorstellung des Körpers der Geist das empfängliche und
estimmbare, der Körper das bestimmende und formgebende
ing sei, daß jener den passiven, dieser den activen Factor in
r idea corporis ausmache, daß an sich betrachtet der Geist
ner leeren Fläche gleiche, die den Schein der Körper von
ußen empfange und auf diese Weise bevölkert werde mit den
chattenbildern der Wirklichkeit. Dann wäre der Geist ein
ffect des Körpers, das Denken ein Product der Ausdehnung,
so nicht mehr Attribut, sondern Modus, nicht mehr ursprüng-
he Kraft, sondern resultirende Erscheinung, und da aus materiellen

* Eth. II. Prop. 15. Demonstr. — Vergleiche Vorlesung 23, Seite 404 und 405.

Kräften nur materielle Erscheinungen folgen können, so müßte man die wesentliche Qualität des Geistes verneinen und das Denken als einen rein materiellen Vorgang betrachten.

Sobald aber der Geist nur durch den Körper erklärt wird, so ist der Unterschied zwischen Denken und Ausdehnung aufgehoben und damit das Princip des Spinozismus verlassen. Diese Ansicht, wonach das ursprüngliche Wesen des menschlichen Geistes in einer „tabula rasa" besteht, die erst von den Eindrücken der Sinnenwelt gleichsam beschrieben und angefüllt wird, gehört in den Locke'schen Sensualismus, und wenn man in thesi den menschlichen Körper als die Ursache des Geistes ansieht, so kann der richtige Schlußsatz nur sein, daß die mechanisch bewegte Materie für die causa efficiens aller Dinge erklärt wird. Man müßte daher die Philosophie Spinozas in reinen Materialismus verwandeln, wenn man den Geistesbegriff sensualistisch wenden und ungefähr so verstehen wollte, als ob er nicht in der Ethik Spinozas, sondern in der Locke'schen Untersuchung über den menschlichen Verstand ausgemacht worden wäre.

Die Irrthümer, die man an den Begriffen des Spinozismus begeht, sind in der That ein sehr lehrreiches und überraschendes Zeugniß für den großen und umfassenden Geist dieses Systems, denn wenn man jene Mißverständnisse genauer ansieht, denen gerade an ihren Hauptpunkten die Lehre Spinozas ausgesetzt ist, so sind sie fast sämmtlich vorzeitige Begriffe, die nachher als die Principien der folgenden Systeme auftreten und zu denen man leicht verführt werden kann, wenn man mit unsicherem Blick den Geist des Spinozismus sucht, ohne den wahren Sinn desselben zu durchdringen. Allein selbst diese Mißverständnisse wären kaum möglich, wenn nicht wirklich jene Philosophie die Keime enthielte, die das folgende Zeitalter zerstreut und in besonderen Systemen entwickelt hat. Nehmen wir die zahllosen Attribute als Substanzen, so verwandelt sich der Spinozismus in die Monadenlehre von



ibniz. Betrachten wir die Modi oder die Dinge als Product r Imagination, so erreichen wir statt der Philosophie Spinozas e von Berkeley, das Extrem der idealistischen Richtung. Wenn m den Geist als eine Wirkung des Körpers oder als eine sprüngliche „tabula rasa“ ansieht, so erscheint Spinoza wie cke und wenn man folgerichtig die Elemente des Körpers, a die corpora simplicissima mit ihren materiellen Kräften, zu iversalprincipien erhebt, so verwandelt sich der Spinozismus das Système de la nature, das Extrem der realistischen chtung. Endlich wenn man die bestimmten Attribute für subtive Erkenntnißformen ausgiebt, so tritt an die Stelle der nozistischen Philosophie ein verfrühtes und unklares Bild des antischen Kriticismus.

Der Geist ist die Vorstellung des Körpers: das heißt o nicht, daß durch den Körper der Geist gebildet würde, sondern ß beide ein und dasselbe Wesen ausmachen. Nach Spinoza iß Geist und Körper „una eademque res“ sein, weil Denken d Ausdehnung ein und dieselbe Substanz ausdrücken. Nach pinoza kann der Geist nicht aus dem Körper resultiren, weil nken und Ausdehnung unabhängig von einander wirken und ht in gegenseitigem Causalnexus verknüpft sind, weil nach n kosmologischen Grundbegriffen die materialistische Erklärung s Geistes eben so unvernünftig ist, als die idealistische der rper.*

Alle Vorstellungen folgen aus dem Denken. Also folgt ch die Vorstellung des Körpers oder der Geist aus dem nken und weil das Denken Kraft und Thätigkeit ausdrückt, ist jede Vorstellung eine beschränkte Denkkraft, so ist der Geist ht passive, sondern active Vorstellung, das heißt er bildet n vorgestellten Körper, indem er diese Vorstellung aus originalem

* S. oben Vorlesung 23, Seite 397.

rmögen erzeugt. Die Vorstellung überhaupt ist der Act des
orstellens oder thätige Intelligenz; die Vorstellung des
irpers ist die bestimmte Intelligenz, welche den Körper begreift;
eser Geist ist die Intelligenz dieses Körpers. Mithin bildet der
irper das Object und der Geist den Grund von der idea
rporis. Wie der Körper nur Product der Ausdehnung ist, so ist
Vorstellung des Körpers nur Product des Denkens, oder mit
dern Worten, alles Körperliche ist nur ausgedehnt und alles
orgestellte ist nur gedacht. Dem ausgedehnten Körper entspricht
gedachte Vorstellung. Wenn wir daher den Begriff des
istes vollständig fassen und in einer Weise bestimmen wollen,
ihn gegen jedes mögliche Mißverständniß sichert, so müssen
r ihn erklären als die gedachte Vorstellung des Körpers.

Wie unterscheidet sich nun die gedachte Vorstellung des Körpers
n jener bloßen idea corporis, die möglicherweise von dem
irper selbst herrühren konnte? Die gedachte Vorstellung ist ein
egriff, die bloße Vorstellung kann nur ein Bild sein; jene
be ich aus meinem Denkvermögen erzeugt, darum ist sie mein
erk, diese habe ich von Außen empfangen, darum ist sie mir
i fremder Eindruck. Das Bild, weil es äußerlich vorgestellt
rd, ist eine gedankenlose und darum unbewußte Vorstellung;
gegen der Begriff, den ich denke, ist mir gewiß und bildet
rum eine bewußte Vorstellung. Das Bild kann falsch
n, darum ist es zweifelhaft; der Gedanke ist sicher, weil er
rch sich selbst klar ist. Spinoza unterscheidet in diesem Charakter
e wahre und selbstredende Vorstellung von dem gedankenlosen
d gleichsam stummen Bilde: „Wer eine wahre Vorstellung hat,
r weiß auch, daß sie die höchste Gewißheit in sich schließt;
nn eine wahre Vorstellung haben heißt so viel, als vollständig
e Sache erkennen, und ein Zweifel daran ist nur möglich, wenn
an die Vorstellung für eine stumme Erscheinung,
eichsam wie ein Bild auf einer Tafel betrachtet

und nicht als einen Act des Denkens; sie ist nämlich selbst die active Erkenntniß." *

Aus diesem Begriffe des Geistes, der nach spinozistischen Principien der einzig mögliche ist, ergiebt sich nun, wie mir scheint, von selbst jene Bestimmung, die man gewöhnlich als die dunkelste im Spinozismus betrachtet, und die allerdings klar und deutlich auseinandergesetzt werden muß, wenn man nicht kurz vor dem Ausgang aus diesem hellen Gedankenbau in ein Labyrinth von Widersprüchen gerathen will. Das Wesen des Geistes besteht in der Vorstellung des Körpers. Diese Vorstellung ist kein todtes Bild, sondern ein lebendiger Begriff, sie ist nicht bloße Vorstellung, sondern Verstand: sie ist active d. h. gedachte oder bewußte Vorstellung. Spinoza konnte sie nicht anders begreifen und er hat ausdrücklich in dieser Bestimmung den Geist von der bloßen Vorstellung, von jener stummen und gedankenlosen „pictura in tabula" unterschieden. Es muß eine Formel geben, um diesen Unterschied zu bezeichnen, die auf eine bündige und bestimmte Weise erklärt, in welchem Sinne allein der Geist die Vorstellung des Körpers bildet. Wenn die bloße Vorstellung des Körpers idea corporis genannt wird, wie muß davon die gedachte oder bewußte Vorstellung unterschieden werden? Die bloße Vorstellung erklärt nur den Körper, der ihr Object ausmacht; die gedachte ist unmittelbar sich selbst klar, sie ist zugleich ihre eigene Vorstellung, indem sie weiß, daß sie den Körper vorstellt: sie erklärt mit ihrem Object zugleich sich selbst. Sie erklärt den

* Nam nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere; veram namque habere ideam, nihil aliud significat, quam perfecte, sive optime rem cognoscere; nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet, ideam quid mutum, instar picturae in tabula et non modum cogitandi esse; nempe ipsum intelligere. Eth. II. Prop. 43. Schol.

Körper, d. h. sie ist idea corporis; sie erklärt sich selbst, d. h. sie ist idea ideae corporis oder idea mentis.

2. Die Vorstellung des Geistes. Idea mentis.

Das ist der räthselhafte Begriff, von dem man behauptet, daß er aus dem Vermögen des spinozistischen Verstandes schlechterdings nicht gelöst werden könne. Warum? Weil derselbe eine Bestimmung des Geistes enthalten soll, die aus dem Gesichtspunkt Spinozas nothwendig verneint werden müsse und auch folgerichtig verneint worden sei. Denn die idea ideae könne offenbar nichts Anderes bedeuten, als die auf sich selbst gerichtete Vorstellung, also das reflexive Bewußtsein, und die idea mentis erkläre daher das menschliche Selbstbewußtsein, womit sich weder der Geist noch der Buchstabe des Spinozismus vertrage. Auf dem Standpunkte dieser Philosophie muß das Selbstbewußtsein als eine leere Einbildung angesehen werden, denn es setzt ein Vermögen der Selbständigkeit und Abstraction voraus, das in der geometrischen Ordnung der Dinge keinem Wesen zukommt: das Selbstbewußtsein ist nur möglich, wenn sich das Individuum von allen Dingen zu unterscheiden und das Denken von allen Dingen zu abstrahiren vermag. Aber wo giebt es hier eine solche freie und allgemeine Selbstunterscheidung, ein solches reine und abstracte Denken? Das wirkliche Denken ist nicht rein, sondern modificirt, denn es bildet die bestimmten Begriffe der Dinge; das wirkliche Ding ist nicht selbstbewußt, sondern naturgesetzlich beschränkt, denn es ist Modus. Das universelle und reine Selbstbewußtsein ist mit dem Modus nicht zu vereinigen, denn dieser ist eine einzelne und beschränkte Erscheinung: also auch nicht mit dem Geiste, denn dieser ist Modus. Jene idea mentis wäre deßhalb ohne Zweifel der entschiedenste Widerspruch gegen die Principien des Spinozismus, wenn sie wirklich das menschliche Selbstbewußtsein in seiner allgemeinen und abstracten Bedeutung

ezeichnete, denn sie erschiene dann in der Ethik Spinozas wie in Vorläufer gleichsam der fichtischen Wissenschaftslehre.

Ich werde zeigen, daß von einem solchen Selbstbewußtsein n der idea mentis nicht die Rede ist, und daß Spinoza keines- vegs jene Inconsequenz begangen hat, die ihm Viele aufbürden md Erdmann entschuldigen möchte „vielleicht durch ein praktisches Bedürfniß und besonders durch einen zweideutigen Terminus." * Aber das praktische Bedürfniß, wenn es dem Philosophen wichtig ewesen wäre, hätte wohl seinem System überall im Wege estanden, und nachdem es den Begriff Gottes ohne Verstand md Willen ruhig hingenommen hat, so begreife ich nicht, warum ieses Gewissen hier laut werden und den Begriff des Geistes lötzlich verwirren sollte. Im Gegentheil glaube ich deutlich enug darthun zu können, daß die Principien des Spinozismus en Begriff der idea mentis nicht bloß ertragen, sondern sogar ordern, und daß eher der Mangel als die Anwesenheit dieses Begriffs das System verdunkeln würde.

Was heißt also idea mentis? Ich möchte mit allen denen, ie diesen Begriff von vorn herein für ungereimt halten, einen Dialog führen über Spinozas Ansicht vom menschlichen Geiste, m aus ihnen selbst alle jene Sätze herauszufragen, die sich in er Ethik über die idea mentis finden. Vorausgesetzt, daß sie ie früheren Sätze kennen. Man antworte mir im Sinne Spinozas auf die Frage: was ist der menschliche Geist? Er t der Verstand oder die Vorstellung eines bestimmten Dinges, lso in jedem Fall eine idea. Aber die Vorstellung von welchem Dinge? Das ist offenbar eine doppelte Frage: auf welches Ding t die Vorstellung gerichtet, von welchem Dinge geht sie aus? Welches ist das Object, welches das Subject dieser Idee? Auf ie erste Frage muß man mit einem objectiven, auf die zweite

* Vermischte Aufsätze von Erdmann. Leipzig 1846. Seite 180.

mit einem subjectiven Genitiv antworten. Das Ding, worauf sich die Vorstellung unmittelbar bezieht, ist der Körper; also ist der Geist idea corporis: das ist der objective Genitiv. Von wem geht diese Vorstellung aus, oder was ist ihr Subject? Nicht der Körper, sondern der Geist; also ist die idea corporis zugleich idea mentis: das ist der subjective Genitiv. Ist das eine überflüssige oder unbegreifliche Bestimmung? Vielmehr wäre die spinozistische Psychologie einseitig und mangelhaft, wenn sie den Begriff des Geistes ohne diesen subjectiven Genitiv ließe. Die idea corporis bedroht die Originalität des Denkens, die idea mentis rettet dieselbe, denn sie erklärt, daß die Vorstellung des Körpers vom Geiste ausgehe, daß sie einen Act des Denkens, nicht der Ausdehnung bilde, und so stellt sie im menschlichen Wesen das Gleichgewicht der Attribute wieder her, das aufgehoben wäre, wenn der Geist als die bloße Vorstellung des Körpers oder nur als idea corporis angesehen würde. Wenn daher die idea corporis erklärt und ergänzt wird durch die idea mentis, so wird dadurch im Spinozismus das Princip der Identität gewahrt und der Begriff des menschlichen Geistes in der richtigen Mitte gehalten zwischen Cartesius, der den Geist vom Körper trennt, und Locke, der ihn durch den Körper bestimmt. Die idea corporis ist vom Begriff des menschlichen Geistes die realistische, die idea mentis die idealistische Seite, und weil der Spinozismus diese beiden Weltanschauungen berechtigt und versöhnt, so muß er auch von dem menschlichen Geiste jene beiden Erklärungen geben.

Indessen ist der Sinn des fraglichen Punktes mit dieser Auseinandersetzung noch nicht erschöpft, und wir haben jene erste Erklärung nur aufgestellt, um daraus die folgende unmittelbar ableiten zu können, womit sich das eigentliche Problem entscheidet. Die idea mentis gelte zunächst als dieser subjective Genitiv: sie habe den ganz unbedenklichen Sinn, daß die Vorstellung des

Körpers vom Geiste ausgehe, weil überhaupt alle Vorstellungen von der denkenden Natur als solcher hervorgebracht werden. Denn das Denken ist für alle Ideen das genitive Princip. Nun ist aber das Denken eine eigenthümliche Thätigkeit, die sich darin von allen anderen unterscheidet, daß ihre Producte zugleich ihre Objecte sind. Denn Alles, was producirt wird vermöge des Denkens, ist gedacht; alles Gedachte ist gewußt; alles Gewußte ist objectiv. Alle Vorstellungen sind Producte und darum zugleich Objecte des Denkens: mithin ist die Vorstellung des Körpers Product und zugleich Object des Geistes, das heißt der Geist weiß diese Vorstellung, und da sie von ihm erzeugt ist, so weiß darin der Geist sich selbst. Wie das Denken überhaupt in allen Vorstellungen Subject und Object zugleich ist, weil es zufolge seiner Natur alle Vorstellungen denkt und eben darum weiß, so ist in der idea mentis der Geist zugleich Subject und Object, denn der subjective Genitiv ist in diesem Fall unmittelbar auch der objective.*

Oder um aus dem Denken selbst diesen Begriff der idea mentis direct abzuleiten: das Denken bildet nach dem ewigen Weltgesetz die Begriffe der Körper, denn Alles, was in der Ausdehnung formaliter existirt, das wird vorgestellt oder objectiv gemacht im Denken. Die gedachten Begriffe sind aber unmittelbar auch die gewußten: also weiß das Denken zugleich die Körper und deren Begriffe. Da nun der Körper und der Begriff desselben das vollständige Wesen des Dinges bildet, so findet im Denken eine vollständige Erkenntniß der Dinge Statt;

* Wie unterscheiden sich also idea corporis und idea mentis? Der Körper verhält sich zur Vorstellung nur als objectiver Genitiv, der Geist dagegen als subjectiver und objectiver zugleich. Die Vorstellung ist nur auf den Körper gerichtet, aber nicht von ihm hervorgebracht. Die Vorstellung, weil sie vom Geiste erzeugt wird, ist zugleich auf denselben gerichtet.

also auch des Menschen, denn dieser ist Ding unter Dingen; also auch des Geistes, denn dieser ist ein wirkliches Moment des menschlichen Wesens.

Nach Spinozas erstem Satz bildet der Geist den Verstand oder die Vorstellung eines wirklichen Dinges, also nicht bloß die eines Körpers.* Da nun das Ding sowohl Körper als Geist ist, so folgt von selbst, daß der Geist seinem Begriffe gemäß die Vorstellung enthält sowohl vom Körper, als vom Geiste. Also aus der Definition des Geistes folgt die doppelseitige Vorstellung, und die idea mentis erzeugt sich weder aus einem praktischen Bedürfniß, noch aus einem doppelsinnigen Terminus, sondern genau in der mathematischen Reihenfolge der Begriffe und in einem streng beobachteten Forschritt. Zuerst nämlich giebt Spinoza die umfassende Definition: der Geist ist idea rei; daraus folgt die idea corporis und daraus die idea mentis. Daß res und corpus, Ding und Körper, verschiedene Begriffe sind und namentlich hier, wo sie in verschiedenen Lehrsätzen auftreten, von Spinoza auseinander gehalten werden, ist vollkommen klar und gegen den Einwand gesichert, daß sonst wohl diese beiden Begriffe synonym gebraucht werden. Res ist der Körper mit seinem Begriff, corpus ist der Körper ohne denselben. Ist aber das Ding zugleich Idee und Körper, so ist die idea ideae oder die idea mentis eine nothwendige Consequenz der idea rei. Weil das Denken den Verstand aller Dinge ausmacht, so muß der Geist, als ein Modus des Denkens, den Verstand eines einzelnen Dinges bilden. Also ist die idea rei eine nothwendige Folge des Denkens. Wäre dieses nur der Verstand der Körper, so wäre auch der Geist nur idea corporis und nicht idea mentis, aber das ist unmöglich, denn das Denken, weil es die Begriffe producirt, weiß dieselben, also sind in

* Eth. II. Prop. II. Vgl. oben Seite 460.

ihm Begriffe und Körper d. h. die Dinge selbst objectiv; also ist im Geist der Körper und dessen Begriff objectiv, oder der menschliche Geist ist in Einem idea corporis und idea mentis. *

In dem göttlichen Denken sind alle Dinge objectiv, die Geister sowohl als die Körper. Oder um dasselbe mit Spinozas Worten zu sagen: „es giebt von dem menschlichen Geiste in Gott eine Vorstellung oder Erkenntniß, die in Gott auf dieselbe Weise erfolgt und sich ebenso zu ihm verhält, als die Vorstellung oder

* Nach Erdmann soll der Begriff der idea mentis eine Inconsequenz sein, deren Formel sich daraus erkläre, daß Spinoza den Ausdruck „esse formale," der eigentlich nur von den Körpern gelte, auch von den Ideen brauche. Da nun Alles formale Sein im Denken seinen objectiven Begriff finde, so müsse es auch von den Ideen Begriffe geben. Auf diese Weise sei Spinoza gleichsam wider seinen Willen und durch einen entschiedenen Paralogismus zu den „ideæ idearum" gekommen. S. Vermischte Aufsätze Seite 181.

Dieser Erklärung setze ich folgende entgegen. Die Ideen sind Producte des Denkens, die Körper sind Producte der Ausdehnung: darin sind beide ewig unterschieden. Aber alle Producte des Denkens sind zugleich dessen Objecte: das folgt aus der Natur des Denkens. Also verhalten sich darin die Ideen wie die Körper, daß beide die Objecte des Denkens bilden. Das hat Spinoza ausdrücklich gelehrt, Eth. II. Prop. 20 und 21, und er mußte es lehren, wenn er nicht eine vollkommene Widersinnigkeit begehen wollte. Denn angenommen, Erdmann hätte Recht, was würde nothwendig daraus folgen? Der Geist soll consequenter Weise nur idea corporis sein. Dann müßte das Denken, dessen Modus der Geist ist, consequenter Weise nur die Vorstellungen der Körper enthalten; diese selbst dürften dem Denken nicht objectiv sein: also wären diese Vorstellungen blind und unbewußt, also gedankenlos und das Denken wäre dann offenbar kein Denken. Die

Erkenntniß des menschlichen Körpers." * Da nun der menschliche Geist ein Modus des göttlichen Denkens ist, so giebt es in ihm eine Vorstellung seiner selbst und seines Körpers. Der Geist stellt den Körper vor, d. h. er macht sich denselben objectiv. Der Geist producirt diese Vorstellung, d. h. er denkt oder weiß dieselbe: also bildet sie sein Object. Mithin ist sowohl der Körper als die Vorstellung des Körpers das Object des menschlichen Geistes.

Dasselbe erklärt Spinoza in dem folgenden Satze: „diese Vorstellung des Geistes ist mit dem Geiste ganz ebenso vereinigt, als der Geist selbst vereinigt ist mit dem Körper." ** Das heißt, der Geist verhält sich zu beiden, als zu seinen Objecten.

Also sind nicht bloß die körperlichen Beschaffenheiten, sondern auch deren Vorstellungen dem Geiste objectiv, oder mit Spinozas Worten: „der menschliche Geist erkennt nicht bloß die Beschaffenheiten des Körpers, sondern auch deren Vorstellungen." ***

Mithin ist der Geist sich selbst objectiv, insofern er die

Körper würden im Denken nicht begriffen, sondern nur gespiegelt. Vielmehr verhält sich die Sache so: das Denken ist die Erkenntniß der Dinge. Der Geist ist ein Modus des Denkens, d. h. er ist in beschränkter Weise, was das Denken in absoluter ist. Also ist der Geist der Verstand oder die Erkenntniß eines bestimmten Dinges. Das Ding ist Geist und Körper. Also ist der Geist zugleich idea corporis und idea mentis, was zu beweisen war.

* Mentis humanae datur etiam in Deo idea, sive cognitio, quae in Deo eodem modo sequitur et ad Deum eodem modo refertur, ac idea sive cognitio Corporis humani. Eth. II. Prop. 20.

** Haec Mentis idea eodem modo unita est Menti, ac ipsa Mens unita est Corpori. Eth. II. Prop. 21.

*** Mens humana non tantum Corporis affectiones, sed etiam harum affectionum ideas percipit. Eth. II. Prop. 22.

perlichen Beschaffenheiten vorstellt und diese Vorstellungen
nmt. Das erklärt der folgende Satz der Ethik: „der Geist
ennt sich selbst nur in den Vorstellungen von den
schaffenheiten des Körpers.“ *

Diese Sätze, die mit mathematischer Genauigkeit zusammen-
ngen, erklären und beweisen vollkommen den Sinn der idea
ntis: sie ist die dem Geist objective idea corporis, d. h. die
wußte Vorstellung des Körpers. Weil sie bewußte
rstellung ist, darum ist sie nicht bloß idea corporis. Weil sie
wußte Vorstellung des Körpers ist, darum ist sie nicht Selbst-
wußtsein oder Ich. Wenn Spinoza in seinem Geistesbegriffe
nt übereinstimmt mit Locke, folgt daraus schon, daß er in
em Punkt übereinstimmen müsse mit Fichte? Wer die idea
poris rein realistisch ansieht, als den Reflex des Körpers oder
dessen Abbild, einer „pictura in tabula“ vergleichbar, dem
ß die idea mentis entgegengehalten werden. Wer in der
a mentis das reine Selbstbewußtsein erblickt und in der Ethik
inozas schon dem Geiste der Wissenschaftslehre zu begegnen
int, der muß bedeutet werden, daß die idea mentis Nichts ist,
die idea ideae corporis: daß sich nach jenem wohlbe-
ndeten Satze der Ethik der menschliche Geist nur selbst erkennt
den Vorstellungen von den Beschaffenheiten des Körpers.
ithin verhalten sich diese Begriffe so zu einander: die idea
ntis ist die idealistische Ergänzung und Erklärung der idea
rporis, und die idea ideae corporis ist die realistische Restric-
n der idea mentis. Damit von keiner Seite ein Uebergewicht
ttfinde, muß der Geistesbegriff so gefaßt und eingerichtet werden,
ß er weder dem Modus noch dem Geiste widerspricht, daß er
der zu den Transscendentalphilosophen noch zu den Materialisten

* Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus Corporis affectionum ideas percipit. Eth. II. Prop. 23.

übergeht. Denn die reine idea mentis wäre nicht mehr Modus, die bloße idea corporis ist noch nicht Geist. Wie unterscheidet sich die idea mentis von der idea corporis? Wie der Verstand vom Bilde, wie die bewußte Vorstellung von der bewußtlosen. Wie unterscheidet sich die idea mentis vom Ich? Wie die bewußte Vorstellung vom reinen Selbstbewußtsein. Denn im Selbstbewußtsein unterscheide ich mich von allen Dingen, also auch von allen Vorstellungen und producire in mir das Vermögen des reinen und allgemeinen Denkens. Dagegen in der idea mentis abstrahire ich nicht von meinen Vorstellungen, sondern bin darin gegenwärtig als das von ihnen unabtrennbare Bewußtsein. Daher ist die idea mentis nicht reines Selbstbewußtsein, sondern erfülltes Bewußtsein. Ein reines oder leeres Selbstbewußtsein d. h. ein solches, das sich von allen Vorstellungen unterscheidet, wäre für Spinoza in der Sphäre des Geistes dieselbe Absurdität, als ein leerer Raum in der Sphäre der Körper. Wie der Geist nicht ohne den Körper ist, so ist auch die Vorstellung des Geistes nicht ohne die Vorstellung des Körpers, und ein Selbstbewußtsein ohne determinirte Vorstellungen wäre ein Modus ohne Modification, d. h. ein Ding ohne Dasein, also eine reine Chimäre.

Um die gesammte Untersuchung in ein bündiges Resultat zu fassen, so besteht das Wesen des Geistes in der bewußten Vorstellung eines bestimmten Dinges, und zunächst in der des Körpers. Weil dieses Bewußtsein seinem Inhalte nach determinirt ist, darum ist der Geist kein Selbstbewußtsein. Weil diese bestimmte Vorstellung ihrer Form nach gedacht oder gewußt ist, darum ist der Geist nicht das stumme Abbild, sondern der active Verstand jenes Dinges. Die gehaltlose Vorstellung wäre leer; die bewußtlose Vorstellung wäre blind. Der menschliche Geist ist keines von beiden, denn er ist zugleich bestimmt und bewußt. Nun besteht in dem bewußten Vorstellen bestimmter Dinge das Wesen der

Erkenntniß. Also bildet der Geist vermöge seiner Natur die Erkenntniß bestimmter Dinge oder seine naturgemäße Function ist das wirkliche Erkennen. Ich sage seine naturgemäße Function, weil sie nothwendig und unmittelbar aus dem Wesen des Geistes hervorgeht, denn der Geist ist immer eine bestimmte Erkenntniß und nie eine tabula rasa. Wie aus der Definition der Substanz das unendliche Dasein folgte, so folgt aus der Definition des Geistes das bestimmte Erkennen. Wie das Wesen, welches die Ursache seiner selbst ist, nothwendig existiren und wirken muß, so muß ein Wesen, welches die bewußte Vorstellung eines bestimmten Dinges ausmacht, nothwendig erkennen. Welche Erkenntniß folgt nun aus dem so bestimmten Begriffe des menschlichen Geistes?

### 3. Die Stufen der menschlichen Erkenntniß.

#### Der unklare und der klare Verstand.

Wir haben die Erkenntniß im Allgemeinen erklärt als die bewußte und bestimmte Vorstellung: sie ist bewußt vermöge des Geistes und bestimmt durch das Object, das ihren Inhalt ausmacht. Denn ein Bewußtsein ohne Object ist eben so wenig eine Erkenntniß, als umgekehrt ein Ding ohne Bewußtsein. Damit soll natürlich noch Nichts festgesetzt sein über den Unterschied des Wahren und Falschen in der Erkenntniß, es muß sich erst zeigen, ob ein solcher Unterschied und wie derselbe im Wesen des menschlichen Geistes begründet ist. Nun folgte aus der Natur des Geistes, daß sein nächstes und unmittelbares Object im Körper besteht, also folgt aus der Natur des menschlichen Geistes zunächst und unmittelbar die Erkenntniß des menschlichen Körpers. Aber wie unterscheidet sich der menschliche Körper von anderen? Darin, daß er bei dem Reichthum seiner Composition, bei der Verknüpfung und Ordnung seiner Theile, bei der Mannigfaltigkeit seiner Bewegungen das Vermögen besitzt, die äußeren Determinationen zu empfinden und von den fremden Körpern nicht blos

bewegt, sondern afficirt zu werden. Nur in der Empfindung erfahre ich mein körperliches Dasein im Unterschiede von anderen und wenn mein Körper nicht afficirt und auf diese Weise mir fühlbar gemacht würde, so könnte ich von seinem Dasein nichts wissen. Darum bildet das Wissen von den Empfindungen oder die sinnliche Vorstellung das erste Element in der Erkenntniß des menschlichen Körpers, wie diese nothwendig den ersten Act ausmachte in der natürlichen Erkenntniß der Dinge, die aus dem Wesen des menschlichen Geistes hervorgeht. Denn um den menschlichen Körper zu erkennen, muß man ihn von anderen unterscheiden können und das ist nur möglich, indem man ihn empfindet und diese Empfindungen vorstellt. So sagt Spinoza: „der menschliche Geist erkennt den menschlichen Körper und weiß von dessen Existenz nur, indem er die körperlichen Empfindungen vorstellt.“ * Jede Empfindung aber ist das Product einer Menge körperlicher Factoren, wovon die einen der Natur des menschlichen Körpers, die anderen jenen äußeren Körpern angehören, welche den menschlichen afficiren. Darum werden in jeder Empfindung viele Körper vorgestellt, die im Affect zusammenwirken und die sinnliche Erkenntniß des Geistes beschreibt deßhalb eine Sphäre, die unmittelbar über den menschlichen Körper hinausgeht und sich zugleich auf jene andere miterstreckt, die ihn von Außen berühren.** Daraus folgt von selbst, daß die Sphäre der sinnlichen Erkenntniß nur so weit den menschlichen Körper einschließt, als derselbe afficirt wird, und nur so weit den äußern Körper in sich begreift, als dieser mit dem menschlichen in unmittelbarem Zusammenhange steht. Jede Empfindung ist die fühlbare Grenze zweier Körper, und in jeder Grenze trennen und verbinden sich

* Mens humana ipsum humanum Corpus non cognoscit, nec ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum, quibus corpus afficitur. Eth. II. Prop. 19.

** Eth. II. Prop. 16, Cor. 1.

Beschaffenheiten der Dinge.* Um dieses Verhältniß in dem geführten Bilde zu veranschaulichen: die beiden Körper, welche jeder Empfindung zusammenwirken, der eine, welcher die pression empfängt und der andere, welcher sie ausübt, bilden i Sphären, die sich tangiren oder den einen ihrer Theile gemein- ı beschreiben, den andern ausschließen. Die Empfindung selbst hränkt sich auf jenen gemeinschaftlichen Theil beider Sphären, die sinnliche Erkenntniß beschränkt sich auf den Umfang der pfindung. Wenn nun zwei Sphären sich zum Theil ein- und Theil ausschließen, so folgt von selbst, daß jede von ihnen theilweise in jener eingeschlossenen Mitte gegenwärtig ist: ist die Empfindung und mit ihr die sinnliche Erkenntniß hränkt nur auf einen Theil sowohl des menschlichen als äußern Körpers. Was ich aber nur theilweise erkenne, das nne ich nicht ganz, also auch nicht vollkommen, von dessen sen habe ich keinen ausreichenden, sondern einen ungenügenden griff, keine adäquate, sondern inadäquate Idee, keine lständige, sondern nur eine fragmentarische oder verstümmelte rstellung. Darum enthält die sinnliche Vorstellung oder die vußte Empfindung keine adäquate Erkenntniß von der Natur der des menschlichen noch des äußern Körpers.** Vermöge Empfindung weiß ich nicht, was der menschliche Körper an ist, sondern nur, wie er sich verhält zu einem andern, und so wenig weiß ich, was an sich dieser andere Körper ist, dern nur, wie sich derselbe verhält zu dem menschlichen. Die pfindung klärt mir das Wesen dieser körperlichen Dinge nicht f, sie zeigt mir von ihnen nur momentane und zufällige schaffenheiten. Darum sind alle Begriffe, die aus der Empfinng folgen, unklare oder verworrene Begriffe, und die sinnliche

* K. Fischer, Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre, S. 61.
** Eth. II. Prop. 25. 27.

Vorstellung des menschlichen Geistes ist daher eine unklare oder verworrene Erkenntniß der Dinge.* Denn ist mir der Körper eines Dinges nicht klar, so ist mir auch der Begriff dieses Körpers, also das Ding überhaupt, nicht klar. Darum sagt Spinoza: „ich behaupte ausdrücklich, daß der Geist sowohl von sich selbst, als von seinem und den äußeren Körpern keine adäquate, sondern nur eine verworrene Erkenntniß hat, so lange er nämlich die Dinge aus dem gewöhnlichen Gesichtspunkt auffaßt, das heißt, so lange er von Außen, wie ihm eben der Zufall die Dinge in den Weg führt, bestimmt wird, dieses oder jenes zu betrachten." **

Was heißt, die Dinge aus dem gewöhnlichen Gesichtspunkt auffassen? Worin besteht dieser communis naturae ordo, um Spinozas eigene Worte zu brauchen? Man nimmt die Dinge, wie man sie eben empfindet, und man empfindet nicht die Dinge selbst, sondern nur deren Eindrücke. Also aus dem sinnlichen Bewußtsein, wie es der gemeine Lauf der Natur mit sich bringt, erkennen wir die Dinge nicht, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie uns zufällig erscheinen, also nicht das Wesen der Dinge, sondern deren äußerliche Relationen; darum erkennen wir die Dinge nicht ganz, sondern theilweise, also nicht klar, sondern verworren. Wir wissen auch nicht, wie sich die Dinge zu unserm Wesen, sondern nur, wie sich dieselben zu unserer körperlichen Individualität verhalten; darum drückt diese Erkenntniß weder das Wesen der Dinge noch das Wesen des Geistes aus, sondern blos das eines einzelnen Individuums. Aber die vereinzelte Erkenntniß ist nicht wahr, sondern eingebildet; sie ist nicht Erkenntniß, sondern Meinung oder Imagination. Also folgt aus der Natur des menschlichen Geistes zunächst der Begriff des

* Eth. II. Prop. 28. Demonstr.

** Ibid. Prop. 29. Schol.

örpers oder die Vorstellung dessen, was man empfindet, das
t die sinnliche Vorstellung oder das unklare Bewußtsein: das
t die Imagination oder die erste Stufe der mensch-
chen Erkenntniß.

Wir können das Wesen der Imagination in eine bestimmte
ormel fassen, woraus sich alle imaginäre Begriffe ergeben,
eichsam die ganze Logik des menschlichen Irrthums: sie ist die Be-
:achtung der Dinge in der ausschließlichen Beziehung
uf das menschliche Individuum, sie ist die Weltbetrachtung,
e Alles persönlich nimmt und darum das wahre Wesen der
inge nothwendig verwirren muß. Denn die Ideen sind nur
ahr, wenn sie sich ohne jede persönliche Einmischung rein auf
is Wesen der Dinge oder Gott beziehen, sie sind unwahr und
rworren in Beziehung auf den einzelnen Geist irgend eines
Renschen.* Wenn sich der Mensch als die Hauptsache unter
n Dingen erscheint, so sind alle Begriffe imaginär, die er
ater diesem Gesichtspunkte faßt, wie alle Schlüsse nothwendig
lsch sind, die aus einer falschen Prämisse folgen. In dem
ahren und nothwendigen Weltzusammenhange ist der Mensch
icht Hauptsache, sondern Ding unter Dingen; nicht das Centrum
r Natur, sondern eine vorübergehende Erscheinung derselben,
ie keine Ausnahme macht von den ewigen Gesetzen des Uni-
ersums. Diesen Zusammenhang versteht die Imagination nicht,
nd indem sie mit kindischer oder sophistischer Selbstsucht dem
Menschen das naturwidrige Ansehen eines aparten Wesens giebt,
ls ob er im Mittelpunkte der Welt stände und die Dinge sich
ach ihm richten müßten, so wird sie zur wesenlosen Einbildung,
welche die Gesetze der Natur nicht kennt, die Modi in selbständige
Dinge verwandelt und nach dem Zufall ihrer sinnlichen Erscheinung
beurtheilt. Jede Trennung der Dinge, worin das einzelne Wesen

* Eth. II. Prop. 36. Demonstr.

von dem Zusammenhang mit den anderen isolirt und als ein apartes Dasein gleichsam festgehalten wird, ist eine Form der Imagination oder eine verworrene Anschauung. Das Wesen der Dinge ist eines, ihr Zusammenhang ist ewig derselbe, ihr einzelnes Dasein ist eine zufällige Modification. Worin besteht also die Trennung der Dinge? Darin, daß an die Stelle des einen Wesens die chaotische Vielheit der Erscheinungen, an die Stelle des wandellosen Gesetzes die äußere Succession der Zeit, an die Stelle des vergänglichen Modus die abstracte Gattung des Dinges gesetzt wird. Der Anblick der verworrenen Menge, die Anschauung der endlosen Zeit, die Abstraction der Gattungsbegriffe, welche die einzelnen Dinge in Typen und Ideale verwandeln, das sind die Figmente der Imagination: die Betrachtung der Dinge aus dem Gesichtspunkt des sinnlichen Menschengeistes, nicht aus dem der göttlichen Nothwendigkeit.

Die Beziehung der Dinge auf den menschlichen Geist bildet das Princip der Imagination. Da nun unter diesem Gesichtspunkt die classische, scholastische, kritische Philosophie, jede natürlich in einem andern Sinne, verfaßt sind, so erklärt sich hier die einsame und einzige Stellung Spinozas unter den Philosophen der Menschheit, denn auf seinem Standpunkt erscheinen alle Systeme, die ihm vorangehen und nachfolgen, als unklare und eingebildete Anschauungen der Dinge, weil sie die Welt aufnehmen aus dem Gesichtspunkte der menschlichen Imagination. Aus der Imagination nämlich, welche den Menschen und mit ihm die Dinge fixirt und darum die zufälligen Erscheinungen in abstracte Allgemeinheiten oder die Modi in Gattungen verwandelt, folgen jene Universalideen, welche die Philosophie fortwährend beherrscht, verwirrt und entzweit haben.* Wenn das einzelne Ding nur möglich ist im unmittelbaren

* Eth. II. Prop. 40. Schol. 1. 2.

falzusammenhange mit den übrigen Dingen, so kann es nicht
sich begriffen werden und man verleugnet daher seine Natur-
rheit, wenn man es zu einem Gattungsbegriffe steigert. In der
ur sind die Dinge Modi; Gattungen werden sie nur in der
aren Einbildung des Menschen. Diese notiones universales,
he in der platonischen Philosophie die Objecte der höchsten
enntniß ausmachten, müssen im Spinozismus heruntersteigen
die Stufe der Imagination, und jene Anschauung der Ideal-
:, die dem Griechen als die göttliche Erkenntniß selbst galt,
das erleuchtete Bewußtsein, welches die Menschen zu Königen
s Geschlechts erhebt, kann von Spinoza nicht höher geachtet
den als ein unklarer und kindischer Traum des sinnlich be-
jenen Geistes. Die gesammte platonische Ideenwelt, dieser
ere Polytheismus der Philosophie, muß dem Verstande Spi-
s als eine confuse Einbildung erscheinen, worin jedes einzelne
ig gleichsam zur Statue gemacht wird und dem Naturgesetze
ider ein typisches und unbewegliches Dasein in seinem Gat-
sbegriffe führt.

Die Gattungsbegriffe folgen aus der Imagination: darum
Alles imaginär, was aus diesen Universalideen
vorgeht. Wie verhält sich die Gattung eines Dinges zu
selbst? Wie das Urbild zum Abbild, wie das Muster
ichahmung, oder wie sich der Zweck verhält zur Wirklich-
ie ihn ausführt. Jede Gattung ist eine typische Kraft
i zweckthätiges Vermögen. Wenn es daher in der Natur
attungen giebt, so giebt es in ihr auch keine Zwecke, und
ie Anschauung typischer Dinge, welche die einzelnen und
Erscheinungen fixirt und verallgemeinert, allein auf der
ion beruht, so gründet sich auf diese Anschauung un-
der Zweckbegriff, und mit diesem Figment ist das
egeben für die ganze Metaphysik des menschlichen Irr-
ndem nämlich die Imagination die Modi in Dinge

und die Dinge in Gattungen verwandelt, so bildet sie ihnen unwillkürlich Zwecke ein und beurtheilt sie nun nach dieser eingebildeten und naturwidrigen Bestimmung. So verwirrt sich mit dem Anblick der Dinge zugleich unser Urtheil: sie erscheinen uns jetzt als vollkommene oder unvollkommene Wesen, je nachdem sie ihren imaginären Zwecken angemessen oder unangemessen sind, als gut oder böse, je nachdem sie ihren imaginären Zwecken gemäß oder zuwider handeln. Daraus folgt von selbst, daß wir den Dingen ein Vermögen der Selbstbestimmung und Freiheit andichten, womit sie jene Zwecke ausführen können, und da sich der Mensch von den Dingen ausnimmt, so erträumt sich die Imagination jenes abstracte menschliche Wesen mit dem leeren Selbstbewußtsein und dem leeren Willen. Das leere Selbstbewußtsein ist das unbestimmte Ich, der leere Wille ist die unbestimmte Willkür: das sind nicht wahre, sondern imaginäre Ideen, die von Spinoza nur verneint und niemals in einem Satze seiner Ethik gelehrt werden können. Also in der menschlichen Imagination treffen wir das Ich oder reine Selbstbewußtsein, nicht in der menschlichen Natur, woraus nur die idea mentis nothwendig folgte. Die idea mentis denkt den Geist als die Vorstellung des Körpers; das reine Selbstbewußtsein denkt ihn in einer abstracten und unbestimmten Allgemeinheit. Jene ist die Idee eines Modus, darum ist sie wahr; dieses ist die Idee einer Gattung, darum ist es unwahr.

Die Metaphysik Spinozas begriff in ihrer Methode und in ihren Principien die wahre Weltordnung, nämlich den Zusammenhang der Dinge in dem einmüthigen Gesetze der Causalität. In diesem nothwendigen und ewigen Zusammenhange gab es weder Gattungen noch Zwecke, weder Vollkommenheit noch Unvollkommenheit, weder Gutes noch Böses, weder Selbstbewußtsein noch Willkür. Jetzt erklärt uns die Psychologie Spinozas, woher diese falschen Begriffe kommen: sie sind die Einbildungen des

nklaren Geistes, und der unklare Geist oder die Imagination ist
er Grund aller falschen Begriffe.* Die Imagination selbst
ber kommt daher, daß wir die Dinge nach dem Scheine der
mpfindung beurtheilen, den sie zufällig hervorrufen, daß wir
ie Welt nur aus dem Fenster unserer Dachstube betrachten, und
n dem engen Rahmen unserer Individualität auffassen. Die
magination ist die Theorie des beschränkten sinnlichen Menschen,
er sich zum Mittelpunkt und zum Zwecke der Dinge macht, der
n dem kindischen Wahne befangen ist, daß sich die Welt um
en Punkt seines eingebildeten Daseins bewege, daß die Erde
er Fixstern und die Sonne der Planet sei. So selbstsüchtig und
eschränkt urtheilt die menschliche Imagination: sie steht auf
er Zinne des Tempels und sieht nur die Güter, aber
icht die Gesetze der Welt.

Wie erhebt sich nun der menschliche Geist zur Wahrheit,
enn ihn die sinnliche Erkenntniß mit Trugbildern umgiebt und
n verworrenen Anschauungen festhält? Um diese letzte Frage
er Psychologie bestimmt und vollständig zu lösen, exponiren wir
ns dieselbe in folgenden Punkten: was ist überhaupt Wahrheit?
Wie folgt sie aus dem menschlichen Geiste? Wenn die Imagi-
ation die unwahre und falsche Weltanschauung begründet, welches
rkenntnißvermögen erzeugt die wahre? Die Erkenntniß ist
ahr, wenn sie mit dem Wesen eines Dinges übereinstimmt,
der die Wahrheit ist ein objectiver und vollkommen aufgeklärter
egriff. Objectiv ist die Wahrheit als die Vorstellung eines
Dinges, und klar muß diese Vorstellung sein, weil sie dem
Spiegelbilde gleich nur darstellen darf, was in der Natur ihres
Objectes enthalten ist, denn sie bildet dessen vollständigen und deut-
lichen Ausdruck. Jene Begriffe, welche nur theilweise und darum
nklar das Wesen eines Dinges vorstellten, hießen inadäquate

* Eth. II. Prop. 41.

Ideen. Die wahren Begriffe, weil sie die vollständigen und klaren Vorstellungen der Dinge bilden, mögen adäquate Ideen genannt werden. Der Inhalt aller inadäquaten Begriffe waren nicht die Dinge selbst, sondern deren äußerliche und zufällige Beziehungen zum Menschen. Alle Ideen daher, die sich ausschließlich auf den Menschen beziehen, sind inadäquat und unklar in Ansehung der Dinge. Die adäquaten Ideen dagegen begreifen ohne alle Rücksicht auf das menschliche Individuum das innere und gesetzmäßige Wesen der Dinge. Dieses nothwendige Wesen war die inwohnende Ursache aller Dinge oder Gott. Darum sind alle Ideen adäquat, die sich auf Gott beziehen.* Wie offenbart sich das göttliche Wesen? Nicht in einzelnen Dingen, sondern in dem Zusammenhang aller, nicht in Idealen, sondern in gesetzmäßigen Ordnungen. Darum sind mit dem Wesen Gottes alle Begriffe einverstanden, die auf den Zusammenhang der Dinge oder auf die Gesetze der Welt gerichtet sind. Die Gesetze verknüpfen die Dinge, denn sie sind allen gemeinsam: darum sind die wahren und gesetzmäßigen Begriffe notiones communes, im Unterschiede von jenen Universalideen, welche die Dinge trennen, weil sie jedes einzelne als eine abgesonderte und für sich bestehende Allgemeinheit vorstellen. So unterscheiden sich die wahren und falschen Begriffe: jene begreifen die Gesetze der Natur, diese fingiren die Gattungen der Dinge; jene verknüpfen, diese trennen und isoliren die Naturerscheinungen; die Gattungen können nur imaginirt, die Gesetze dagegen nur adäquat begriffen werden.**

Die Wahrheit besteht in den Gesetzen und diese sind nothwendig und ewig: darum verlangt das Wesen der Vernunft, daß man die Dinge nicht als zufällige, sondern als nothwen-

* Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt. Eth. II. Prop. 32.

** Ibid. Prop. 38.

dige betrachte und im Lichte gleichsam der Ewigkeit auffasse. *

Aber eine solche Erkenntniß aus reiner Vernunft ist nur möglich durch den klaren Begriff vom Wesen der Dinge. Kann diesen Begriff der menschliche Geist fassen oder, was dasselbe heißt, vermag der Geist, das Wesen Gottes vorzustellen? Der menschliche Geist ist der Verstand eines einzelnen Dinges; daraus folgt, daß er Alles begreift, was in diesem Dinge enthalten ist. Aber jedes einzelne Ding ist ein Modus des göttlichen Wesens oder eine Erscheinung, die ohne Gott weder sein noch begriffen werden kann. Darum ist das Wesen Gottes der letzte und ursprüngliche Sinn jeder Erscheinung. Wenn ich ein Ding wahrhaft vorstelle, so denke ich dasselbe als Wirkung, und daraus folgt, daß ich zugleich den Begriff seiner Ursache mitdenke. Wenn der Verstand die Natur eines Dinges wirklich durchdringt, so muß er auch in dessen ursprünglichen Sinn eindringen und also das Wesen Gottes zugleich penetriren. Ist der menschliche Geist der wirkliche Verstand eines Dinges, so folgt aus ihm dessen vollständiger und klarer Begriff, und weil das Ding ohne Gott weder sein noch begriffen werden kann, so folgt aus dem menschlichen Geiste der Begriff Gottes, der durch sich selbst klar ist. Oder um dasselbe in einen mathematischen Syllogismus zu fassen: aus dem Wesen Gottes folgt, daß er die inwohnende Ursache aller Dinge ausmacht. Der menschliche Geist ist der Verstand eines einzelnen Dinges. Also muß er in diesem Dinge zugleich das Wesen Gottes vorstellen, oder aus dem Begriffe des menschlichen Geistes folgt die adäquate Erkenntniß Gottes. **

* De natura Rationis non est, res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari. Eth. II. Prop. 44.

De natura Rationis est, res sub quadam aeternitatis specie percipere. ibid. Coroll. 2.

** Eth. II. Prop. 45. Demonstr. Prop. 46, 47.

Der Begriff Gottes nämlich kann nur klar sein, weil er nothwendig absolut und vollständig sein muß. Ein unklarer und beschränkter Begriff wäre die Verneinung, also nicht die Vorstellung Gottes. Aus klaren Begriffen können nur klare Begriffe folgen: darum ist Alles wahr, was der menschliche Geist aus dem Begriffe Gottes folgert.* Also folgt die Wahrheit aus dem klaren Denken, denn aus diesem folgen die klaren Begriffe. Das Vermögen der adäquaten Ideen bildet den Intellectus oder den wahren Verstand im Unterschiede von der Imagination, die das verworrene Bewußtsein des sinnlichen Verstandes ausmachte. Die Objecte der Imagination waren die notiones universales der einzelnen Dinge. Die Objecte des Intellectus sind die notiones communes aller Dinge. Worin bestehen diese gemeinsamen Begriffe? Sie verknüpfen die Dinge in dem natürlichen Zusammenhange von Ursache und Wirkung, oder in dem Begriffe, der aus dem klaren Denken nothwendig folgt: sie denken also das Gesetz der Causalität. Das wirkliche Wesen eines Dinges besteht in diesem Gesetz: der wirkliche Verstand des Dinges wird daher dieses Gesetz vorstellen. Jedes Ding muß eine bestimmte Ursache haben, oder um dafür den negativen Ausdruck zu setzen: aus Nichts wird Nichts, ein Satz, den Spinoza gelegentlich als Beispiel braucht für jene reinen Begriffe.** Der Intellectus denkt in seinen klaren Begriffen den Causalnexus der Dinge oder die natura naturata. Da aber die natura naturata als eine ewige Wirkung betrachtet werden muß, so begreift der Intellectus zugleich deren ewige Ursache, das sind die ursprünglichen Vermögen der Dinge oder die Attribute. Nun ist er selbst die gedachte oder bewußte Vorstellung des menschlichen Körpers, und in diesem Begriffe bildet er die idea

* Eth. II. Prop. 40.
** Epist. 28, sub fin.

mentis und die idea corporis. Also unterscheidet der menschliche Verstand seinen Geist von seinem Körper und darum den Causalnexus der Ideen von dem Causalnexus der Körper. Aber das ursprüngliche Vermögen der Ideen ist das Denken, und die Ausdehnung ist jenes der Körper. Also unterscheidet der menschliche Intellectus unter den Attributen der Dinge diese beiden Vermögen und erreicht so den klaren und bestimmten Begriff der natura naturans. Aber hier leuchtet unmittelbar ein, daß die Natur der Dinge nur eine sein kann, daß darum das Weltgesetz als die einmüthige Causalität aller Dinge, und deren ursprüngliches Wesen als Ursache seiner selbst begriffen werden muß. So erhebt sich der Intellectus zu dem Begriffe der Substanz oder Gottes: das ist die höchste adäquate Idee, weil sie dem absoluten Wesen der Dinge gleichkommt; das ist der klarste Gedanke, weil darin Alles klar ist. Diese höchste Erkenntniß ist natürlich keine abgeleitete. Denn weder die Attribute noch die Substanz können abgeleitet werden. Jene sind die ursprünglichen Vermögen, diese ist das urprüngliche Wesen. Darum ist die Erkenntniß derselben ein ursprüngliches oder unmittelbares Wissen, das nicht auf logische Prämissen, sondern auf die klare Anschauung der Dinge gegründet ist und sich nicht durch Beweise darthun läßt, sondern allein durch den einfachen Ausdruck der Definition. Denn was an und für sich klar ist, das kann nur deutlich gesagt und braucht nicht umständlich demonstrirt zu werden.

Der menschliche Geist ist seinem Wesen nach auf die Vorstellung und Betrachtung der Dinge gerichtet: er ist von Natur ein Theoretiker. Die menschliche Theorie beginnt mit der sinnlich beschränkten und darum unklaren Anschauung der Dinge, und sie endet mit der intellectuellen Anschauung des göttlichen Wesens. Der sinnliche Verstand ist die Imagination; der logische Verstand ist der Intellectus; der intuitive Verstand ist

die absolute Theorie oder die Philosophie selbst. Das Object der Imagination sind die einzelnen Dinge oder deren Gattungsbegriffe; das Object des Intellectus ist der Zusammenhang der Dinge oder deren Gesetze; das Object des intuitiven Verstandes oder der intellectuellen Anschauung ist Gott. Aus den Gattungsbegriffen folgt der Zweckbegriff und damit das Princip aller unwahren und imaginären Metaphysik; das natürliche Gesetz der Dinge ist die Causalität, das Princip der wahren Philosophie oder der reinen Vernunfterkenntniß. Der Zweckbegriff enthält das System aller inadäquaten, und die Causalität das aller adäquaten Ideen.

Imagination und Intellectus sind die Stufen der menschlichen Erkenntniß, die aus der Natur des Geistes folgen. Warum muß der menschliche Geist die Dinge imaginiren? Weil er von Natur ein beschränktes und von Außen determinirtes Wesen ist. Warum muß er die Dinge erkennen? Weil er von Natur ein denkendes Wesen ist, aus dem nothwendig die klaren Begriffe der Dinge hervorgehen. Die Imagination folgt aus der Gränze, der Intellectus aus dem Vermögen des menschlichen Geistes. Wenn wir auf den ersten Blick und mit einem Male die einmüthige Weltordnung, das ewige Sein, zu erkennen vermöchten, so würden wir niemals die Anschauung einer zerstreuten Vielheit von einzelnen Dingen haben, wir würden gleich sein dem unendlichen Weltverstande, worin das Universum erkannt wird. Wenn wir von vornherein den Sinn eines Buches verstehen, so brauchen wir es nicht mühselig Satz für Satz zu lesen; wenn wir auf der Stelle lesen können, so brauchen wir nicht erst zu buchstabiren. Aber es geht uns mit der Welt, wie es dem Kinde mit dem Buche geht: erst muß es buchstabiren, dann kann es lesen, endlich versteht es den Sinn der Sätze, zuletzt den des ganzen Buches. Die Welt ist das Buch, welches der menschliche Geist liest: die einzelnen Dinge sind gleich den Buchstaben; der Zusammenhang

Dinge ist gleich den Sätzen; die Substanz oder Gott ist
ch dem Sinne dieses Buches. Die Imagination buchstabirt,
Intellectus liest, der denkende Leser versteht den Sinn des
hes und begreift ihn zuletzt wie in einer unmittelbaren
chauung.

In der imaginären und verworrenen Gemüthsverfassung
eht der Mensch Alles auf sich, darum erscheinen ihm alle
ige gebrochen und unklar. In der intellectuellen Gemüths-
assung bezieht der Mensch Alles auf Gott, darum erscheint
sich selbst als ein vergängliches Wesen in dem einmüthigen
ammenhang aller Dinge, und er vergißt den selbstsüchtigen
hn der Imagination in dem intellectuellen Genusse der göttlichen
hrheit. Diesen Sinn der aufgeklärten und reinen Welt-
achtung im Unterschiede von dem unklaren und eigennützig
ränkten Leben möge uns Göthe bezeugen in jenem Gedichte
ins und Alles," das er empfangen hat im Geiste des
nozismus:

Im Grenzenlosen sich zu finden
Wird gern der Einzelne verschwinden,
Da löst sich aller Ueberdruß;
Statt heißem Wünschen, wildem Wollen,
Statt läst'gem Fordern, strengem Sollen,
Sich aufzugeben ist Genuß.

Es soll sich regen, schaffend handeln,
Erst sich gestalten, dann verwandeln;
Nur scheinbar steht's Momente still.
Das Ew'ge regt sich fort in Allen:
Denn Alles muß in Nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will.

## Siebenundzwanzigste Vorlesung.

### Die Befreiung des menschlichen Geistes oder das Problem der Ethik.

1) Die imaginäre oder moralische Freiheit. 2) Der Wille. 3) Die Einheit von Erkenntniß und Wille.

Bevor wir im Bezirke des Spinozismus den letzten Gang unternehmen und gleichsam die Höhe des Systems betreten, lassen Sie uns vor demselben noch einen Augenblick verweilen, um diesen Gedankenbau in seinen architektonischen Ordnungen zu betrachten, wie er sich aufgerichtet und der Vollendung nahe vor unserm Geiste erhebt. Das System Spinozas ist ein Krystall der Philosophie sowohl in der Strenge der Form, als in der Durchsichtigkeit des Inhalts, und wie die reguläre Körperbildung der Natur an den Krystallen am besten erkannt werden kann, so ist die rationelle Begriffsbildung und das Vermögen des demonstrirenden Geistes am reinsten dargestellt im Spinozismus. Der Gedanke gährt hier nicht in einer trüben Tiefe, sondern klärt sich auf in sicheren und durchsichtigen Bildungen; er breitet sich aus wie das Licht im Universum, und indem er überall hinscheint, so behält die Welt nirgends ein dunkles und unbegriffenes Gebiet, das an der Stelle des Verstandes die menschliche Einbildungskraft einnehmen könnte. Es giebt in dem Lichte der einen Substanz keine Schatten, wie es an den Orten keine Schatten giebt, welche die Sonne in ihrem Zenith haben.

Diese eine Substanz, die den Zusammenhang aller Dinge begreift und darum das erkennbare Universum bildet, ging auf in der Philosophie des Cartesius. Aber sie erschien hier als ein außerweltliches Wesen, dessen Idee dem menschlichen Geiste eingeboren war als der einzige Lichtpunkt objectiver Erkenntniß, dessen Existenz dagegen jenseits der Dinge in dem asylum ignorantiae zurückblieb. Auf diese Morgendämmerung folgte der erste, erwärmende Strahl in Malebranche; die eine Substanz erhellt die Geisterwelt, sie wird „das Licht der Geister," bis sie im Spinozismus die Mittagshöhe gewinnt, auf gleiche Weise in die Geister- und Körperwelt eindringt und das gesammte Universum erleuchtet. Wenn wir die Philosophie in einem nicht unpassenden Bilde mit einem Weltumsegler vergleichen wollen, so würde sie im Systeme Spinozas die Linie des Aequators erreichen. Ist nicht das Princip des Spinozismus die Identität von Denken und Ausdehnung, Geist und Natur, Freiheit und Nothwendigkeit? Werden nicht vermöge der einen Substanz jene entgegengesetzten Sphären des Universums einander gleich gesetzt, und ließe sich darum von dem Philosophen, der diese mathematische Gleichung begriffen hat, nicht treffend in einem bildlichen Ausdrucke behaupten, daß er den Gleicher von Natur und Geist, also den Aequator des gesammten Universums entdeckt habe?

Doch lassen wir das Bild und die bedeutsame Analogie, die es unwillkürlich hervorruft. Das spinozistische Weltgebäude selbst, bis auf den Kranz vollendet, soll uns gegenwärtig werden in seinen einfachen mathematischen Ordnungen, in der Symmetrie, die sich in allen seinen Theilen wiederholt und diese in vollkommener Uebereinstimmung mit einander verbindet.

Die Grundlage des Spinozismus, der Begriff der einen Substanz, ergab sich aus der Kritik der früheren Systeme, also aus der Geschichte, die ihm vorangeht. Das war die Ueber-

einstimmung dieser Philosophie mit ihrem Zeitalter. Aus diesem Principe folgte die nothwendige und einzig mögliche Form des Philosophirens, gleichsam der Styl, in dem das Gebäude aufgeführt werden muß, nämlich die mathematische Beweisführung. Das war die Uebereinstimmung des Princips mit der Methode. Aus dem Gesichtspunkte dieser Methode ließ sich der Grundriß des spinozistischen Weltgebäudes entwerfen. Wie das mathematische Denken nach dem Gesetze der Causalität fortschreitet, so mußte die Philosophie Spinozas den Causalnexus zum Weltgesetz erheben, das System der Zwecke verneinen, das System der Folgen behaupten, die Welt und was in ihr geschieht als Resultat und die Substanz als dessen letzte Ursache erklären. Das war die Uebereinstimmung der Methode mit der Weltanschauung oder der Form mit dem Inhalt.

Dieser Entwurf, der aus dem Sinn der Methode vorausgenommen war, wurde in allen Punkten systematisch bestätigt durch die Metaphysik, die wir aus dem Principe der einen Substanz ableiteten. Die ewige Causalität existirt in der ewigen Wirkung. Jene ist die Substanz als wirkende Ursache, diese ist die Substanz als bewirktes Resultat oder als die actuelle Ordnung der Dinge. Die wirkende Ursache ist die Substanz in ihren Attributen; die Ordnung der Dinge sind die Attribute in ihren Modificationen. Jene ist die natura naturans, diese die natura naturata. Das war die Uebereinstimmung in den Grundbegriffen des Spinozismus, die sich so einfach begründete und doch so wenig verstanden wurde: die Uebereinstimmung nämlich der Substanz mit dem Attribut, des Attributs mit dem Modus, der natura naturans mit der natura naturata.

Innerhalb der natürlichen Welt verknüpfte eine vollkommene Harmonie die körperlichen oder ausgedehnten Wesen mit den denkenden, und nach demselben Gesetze der Causalität entwickelte

sich in paralleler Bewegung der ordo rerum und der ordo idearum. Wie die Körperwelt von den einfachsten Elementen anhebt, aus den mannigfach bewegten Atomen die körperlichen Bildungen zusammensetzt und auf dem Wege dieser allmälig fortschreitenden Composition die materielle Natur gesetzmäßig vollendet, genau eben so beginnt die Menschenwelt mit den elementaren Individuen und bildet aus dem Streite der eigensüchtigen Kräfte die gesellige Ordnung der Menschen oder die politische Natur. Das ist die Uebereinstimmung zwischen den Körpern und Geistern, zwischen der physischen und politischen Ordnung der Dinge. Wer sich diese im Geiste Spinozas so nothwendige und wohlbegründete Uebereinstimmung klar gemacht hat, wird die Lehre vom Staate nicht mehr für ein Bruchstück ohne Zusammenhang mit dem Systeme halten.

Dasselbe Gesetz, welches die Dinge verknüpft, offenbart sich in dem Bildungsgange des menschlichen Geistes, der sich vom Irrthum und der Täuschung allmälig erhebt zur Wahrheit und adäquaten Erkenntniß. Wie die materielle Natur mit dem Chaos der Körper, und die politische Natur mit dem Chaos der Menschen anfängt, so beginnt der betrachtende Geist mit dem Chaos der Dinge oder mit den zerstreuten, einzelnen Wahrnehmungen. Von dieser Stufe der Imagination erhebt er sich zum begreifenden Intellectus, der in den Zusammenhang der Dinge eindringt, den Causalnexus der Körper und Begriffe erkennt und nunmehr die Dinge nicht mehr als selbstständige Wesen, sondern als vorübergehende Erscheinungen ewig wirkender Vermögen betrachtet. So entdeckt der denkende Geist in den Dingen, die ihm vorher als Individuen erschienen waren, die Modi der Attribute, und das Chaos der Imagination verwandelt sich in die natürliche Weltordnung. Diese gesetzmäßige Welt muß einen letzten und darum innern Grund haben, der selbst nicht weiter abgeleitet, sondern nur einfach erkannt und dargethan werden kann: es muß

der innere Grund aller Dinge oder das Universum als Ursache seiner selbst (causa sui) gedacht werden. Das ist die Erkenntniß der Substanz, deren der menschliche Geist unmittelbar gewiß ist, die er deßhalb definitiv behauptet, denn sie ist durch sich selbst klar, und intuitiv erkennt, denn sie ist sein eigenes ursprüngliches Wesen oder der absolute und innere Grund aller Geister und Körper. Das ist die Uebereinstimmung der Weltordnung mit der menschlichen Erkenntniß, oder der Metaphysik mit der Psychologie.

Wie sich die wahren Begriffe von Substanz, Attribut, Modus, die mit der wirklichen Ordnung der Dinge übereinstimmen, aus dem Verstande erklären, so erklären sich aus der Imagination die unwahren Begriffe und damit die gesammte irrthümliche Metaphysik, welche das menschliche Gemüth verwirrt und gefangen hält. Das Princip aller wahren Begriffe ist die Causalität. Das Princip aller unwahren Begriffe ist der Zweck: jene planmäßige und darum naturwidrige Causalität, welche uns die Gattungsbegriffe vorspiegeln, diese Irrlichter der menschlichen Erkenntniß. Aber woher eine solche Idee, die in der Wirklichkeit gar keinen Haltpunkt findet? Wie sich das optische Trugbild aus der Beschaffenheit des Auges erklären muß, so muß sich der Zweckbegriff, das metaphysische Trugbild, aus der Beschaffenheit des Geistes erklären. Diesen verworrenen Begriff bildet der verworrene Geist oder die Imagination, die sich auf die trügerische Voraussetzung gründet, daß der Mensch im Mittelpunkte des Weltalls stehe, und die sich mit der Selbstständigkeit des Menschen zugleich die der Dinge einbildet. Woher kam jene kindische Astronomie, welche die Bewegung der Sonne um die Erde annahm? Aus der sinnlichen Wahrnehmung, aus dem ersten, oberflächlichen Blicke, der uns jene Bewegung zeigt: aus dem Scheine der Sonnenbewegung, den wir wahrnehmen und nur darum für wahr halten, weil wir die eigene

Bewegung nicht merken. Ganz ebenso ist die Selbständigkeit der Dinge um uns her ein Schein, den wir für wahr halten, weil wir unsere eigene Unselbständigkeit nicht eher merken, als wir das Ganze und den Zusammenhang aller Dinge erkannt haben. Dann erkennen wir uns selbst als Modi, während uns die Imagination mit dem Wahne betrügt, wir seien Substanzen.

Die wahre Erkenntniß folgt aus der wahren Ordnung der Dinge, wie die falsche Ordnung der Dinge sich erklärt aus dem menschlichen Irrthum. Dieselbe Einstimmigkeit verknüpft in der Lehre Spinozas Princip und Methode, Methode und Metaphysik, Metaphysik und Kosmologie, diese mit der aufgeklärten Betrachtung des menschlichen Geistes oder, um Alles in einen Ausdruck zu fassen, die Wahrheit mit der Erkenntniß. So bleibt nur noch eine Symmetrie übrig, um das harmonische Weltgebäude dieser Philosophie zu vollenden: das ist die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Willen oder der Einklang zwischen dem Weltgesetz und dem menschlichen Leben. Das menschliche Leben in seiner Uebereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz oder die Gleichung von Wahrheit und Wille ist die sittliche Freiheit: dieser Begriff des Sittlichen bildet darum das höchste Problem der Ethik.

### 1. Die imaginäre oder moralische Freiheit.*

Aber es scheint, daß wir mit dem Probleme, welches wir so eben berührt und als den Höhepunkt des Spinozismus bezeichnet haben, von vornherein einen sehr augenfälligen Widerspruch gegen den festgestellten Character dieser Lehre begehen, denn wir suchen die Gleichung zwischen Wahrheit und Wille. Ist nicht die Wahrheit das absolut Wirkliche, und dagegen der Wille eines jener imaginären Wesen, die aus dem Reiche des Irrthums stammen? Ist eine Gleichung denkbar zwischen Solchen, von denen das eine

* Eth. IV. Praefatio.

wahr, das andere falsch, jenes wirklich und dieses im Grunde gar nicht ist, von denen das eine die vollkommenste Realität, und das andere den gehaltlosesten Wahn bezeichnet? Wenn ich die Wahrheit mit dem Willen in Zusammenhang setze, so verbinde ich ja das Object des Verstandes mit einem Geschöpfe der Imagination, so vermenge ich diese beiden Erkenntnißweisen, verfälsche den Intellectus, statt ihn zu emendiren, vermische das Wahre mit dem Falschen und hebe damit vollständig das Wesen der Philosophie und vor Allem den Spinozismus auf. Mit dem Vermögen der Freiheit ist auch der menschliche Wille von diesem System aus der Ordnung der Dinge verbannt und unter die confusen Ideen der menschlichen Einbildung verwiesen worden. Daß uns nicht etwa diese irrationale Größe, welche die Metaphysik für ewige Zeiten aus ihrem Gebiete vertrieben hat, die Ethik, dahin zurückführe und im Reiche des Spinozismus eine Empörung anstifte!

Wenn sich die Ethik in der That auf den freien Willen des Menschen berufen und diesen in die Weltordnung Spinozas einbürgern wollte, so würde sie allerdings den Umsturz der Metaphysik zur unmittelbaren Folge haben. Unter dem freien Willen verstehen wir nämlich das Vermögen, rein aus sich selbst ohne jede äußere Determination zu handeln. Dieser indeterminirte Wille ist in dem Systeme Spinozas eine Unmöglichkeit. Wenn alle Erscheinungen nach mathematischer Nothwendigkeit geordnet sind und in unauflöslichem Causalnexus zusammenhängen, so kann sich Nichts von diesem Zusammenhange befreien und aus eigenem Gutdünken handeln. In dieser Welt giebt es darum keine Willkür. Ist das Gesetz der reinen Causalität der einzige Sinn des Universums, so ist die Willkür der äußerste Unsinn. Von dieser Ungereimtheit hat Spinoza die lebhafteste Ueberzeugung gehabt, denn er verfährt mit keiner Vorstellung schonungsloser, als mit der des freien Willens. Unter allen Illusionen erscheint ihm diese Einbildung als die leerste, unter allen Irrthümern ist ihm die

Willensfreiheit der selbstsüchtigste und er kann kaum von ihr reden, ohne sie zu verspotten. Das ist das einzige Vorurtheil, wobei sich mit dem verwerfenden Ernst oft genug ein satyrisches Lächeln verbindet.

Die Ethik wird in diesem Punkte der Metaphysik nicht widersprechen und es wird von dem menschlichen Willen oder der menschlichen Freiheit niemals geredet werden im Sinne der Willkür. Die menschlichen Handlungen sind nicht willkürlich, eben so wenig als die körperlichen Bewegungen; sie sind, wie diese, allseitig bedingt und erfolgen unter dem Zwange bestimmter Determinationen. Wenn aber die menschlichen Handlungen nur unter Bedingungen stattfinden, die sich vereinigen müssen, um sie geschehen zu lassen, so fehlt darin alle freie Vorherbestimmung und damit der Zweck, dem sie als Richtschnur folgen. Weil man die Bedingungen oder Gründe der Handlung nicht einsieht, so kommt es, daß man sich Zwecke dafür einbildet, um mit der Imagination zu erklären, was dem Verstande naturgemäß zu erklären schwer, wenn nicht unmöglich fällt. Der Zweck ist die ungewisse und verworrene Vorstellung, die ich mir vorspiegele, weil ich unfähig bin, in die vielen und genau bestimmten Gründe meiner Handlung einzudringen; er ist das x, dem ich einen erdichteten Werth ohne Mühe unterschiebe, weil ich seinen wahren Werth, die mathematische Gleichung jener Beweggründe, nicht ausrechnen kann.

Wenn nun die menschlichen Handlungen ohne freie Selbstbestimmung und regulative Principien sind, so giebt es auch keinen absoluten Zweck derselben, keine Normalidee, wonach sie sich richten und nach der wir sie beurtheilen könnten, so können sie weder als zweckmäßig noch als zweckwidrig angesehen werden. Eine Handlung, die dem höchsten Zweck oder dem Ideal entspricht, wäre gut und das Gegentheil derselben böse. Das Ideal nämlich ist der mustergültige Zweck, ein luftiges Geschöpf unserer Phantasie, das wir als Maßstab für die Beurtheilung der Dinge und Hand-

lungen brauchen. Was diesem Ideal entspricht nennen wir vollkommen oder gut, und schlecht oder böse nennen wir die Erscheinungen, die jenem Muster nicht angemessen sind, und also nach unserer Einbildung einen Mangel haben. Das Wort böse, wo wir es anwenden, bezeichnet darum überall einen Mangel: es erklärt, daß einem Dinge oder einer Handlung etwas fehlt, was ihr nach unseren Wünschen nicht fehlen sollte. Es ist etwas in Wirklichkeit nicht da, von dem wir gern sähen, daß es da wäre. Diese Abwesenheit oder Privation nennen wir schlecht oder böse. Indessen jedes Ding ist in Wahrheit das, was es sein kann; jede Handlung leistet, was sie unter den vorhandenen Bedingungen leisten kann: darum sind beide in ihrer Weise mangellos. Mangelhaft oder schlecht erscheinen sie uns, die wir sie nicht nach ihrer, sondern nach *unserer* Weise beurtheilen und mit luftigen Idealen vergleichen, die Nichts mit den Dingen gemein haben und nirgends sind, als in unserer Einbildung.

Auf diese *eingebildete* Begriffe menschlicher Willensfreiheit, die sich nach Zwecken, also auch nach einem höchsten Zwecke bestimmt und darum in guten oder bösen Handlungen erscheint, gründet sich das System der gewöhnlichen *Moral*. Daher sind die Urtheile dieser Moral, in denen immer nur von guten oder bösen Handlungen die Rede ist, grundlos und nichtssagend, denn sie schöpfen ihre Prädicate rein aus der Imagination und legen den Erscheinungen bei, was dem Wesen derselben nicht zukommt. Dieses Ding ist schlecht; diese Handlung ist böse: was bedeuten solche moralische Urtheile, wenn wir sie aus der Imagination in den Verstand übersetzen? Diese Erscheinung, es sei nun ein Ding oder eine Handlung, ist nicht das, was sie ihrer Natur nach nicht sein kann oder, oder um dasselbe in dem anschaulichen Beispiele der Fabel auszudrücken: diese Erscheinung ist schlecht, d. h. *diese Eichel ist kein Kürbiß*. Ein solches Urtheil ist für den verständigen Geist sinnlos, denn dieser weiß, daß die Eichel nichts Anderes

sein kann, als sie ist. Dagegen die Imagination oder das unverständige Bewußtsein findet es entweder gut oder schlecht, daß die Eichel kein Kürbiß ist, denn sie denkt ohne Zusammenhang, bezieht die Dinge nur auf sich und beurtheilt sie darum nach leeren Fictionen. Es würde ihrem Auge wohlgefallen, wenn die Eiche Kürbisse trüge: darum ist die Eichel schlecht; aber es würde ihrer Nase sehr übel bekommen, wenn die Eichel ein Kürbiß wäre: darum ist die Eichel gut.

Auf diesem Standpunkte der Imagination befinden sich die Moralisten, sie urtheilen über die menschlichen Handlungen, wie der Bauer über die Eichel; sie forschen nicht nach dem naturgesetzlichen Zusammenhange der Dinge, sondern entwerfen sich mit leichter Mühe ein Utopien, worin Alles möglich ist, und bilden dem Menschen ein, daß er in diesem Utopien Alles vermöge. So entfernen sie ihn aus der wirklichen Welt und machen ihn zum Mittelpunkte eines imaginären Reiches. Sie gewöhnen den Menschen an eine unwahre und selbstsüchtige Betrachtung der Dinge und anstatt sein Gemüth zu bilden, müssen es jene utopistischen Lehrer nothwendig verfälschen und darum verschlechtern. Denn worauf gründet sich dieser verkehrte Idealismus? Auf imaginäre Begriffe von menschlicher Freiheit und idealen Zwecken. Und was ist die Imagination anders, als der vereinzelte und in den Schranken der Individualität befangene Menschengeist? Die Imagination ist das beschränkte, verworrene, selbstsüchtige Ich. Was sich auf die Imagination gründet, das gründet sich darum auf den menschlichen Egoismus; die Theorie des Egoismus ist immer Sophistik, und alle Sophistik entwöhnt den Menschen von der Wahrheit, denn sie überredet ihn, nach verworrenen Vorstellungen zu handeln: sie kann ihn nie befreien, sondern nur beschränken und in selbstsüchtigen Vorurtheilen fest halten.

So beurtheilt Spinoza die Moralisten und unterscheidet darin seine Ethik von der Moral, daß sich jene auf den Stand-

punkt der freien Intelligenz erhebt, während diese unter demselben auf dem Standpunkte der befangenen Einbildung stehen bleibt. Die Moral ist utopistisch, die Ethik naturgemäß; darum ist jene sophistisch, diese dagegen philosophisch. Die Ethik Spinozas leitet die menschlichen Handlungen nicht aus der Willensfreiheit ab, sie bringt sie nicht unter den auswärtigen Gesichtspunkt eines Ideals und darum erscheinen ihr die Handlungen nicht als gut oder böse, sondern als nothwendige Früchte der Menschennatur oder als unwillkürliche Aeußerungen des menschlichen Willens. Wenn wir (im Geiste Spinozas) die Moral mit dem Bauer unter der Eiche verglichen haben, so werden wir die Ethik mit dem Botaniker vergleichen, der die bestimmte Frucht als ein nothwendiges Product der bestimmten Vegetation betrachtet.

## 2. Der menschliche Wille.

Bis jetzt haben wir nur gezeigt, was die Ethik Spinozas **nicht** ist: sie ist nicht Moral, denn sie verneint den Willen in der Form der Willkür. Sie verneint diejenige Willensfreiheit, welche das Individuum zum eigenmächtigen und alleinigen Regenten seiner Handlungen macht, und sie hat also nicht im Sinne, die Wahrheit mit einem solchen Willen in Einklang zu setzen. Aber was gilt im Spinozismus der menschliche Wille, wenn er die freie Selbstbestimmung von sich ausschließt; wie läßt sich ohne das Vermögen der Willkür die menschliche Freiheit begreifen? Diese Frage enthält das positive und genau bestimmte Problem der spinozistischen Ethik.

Betrachten wir den Menschen mit dem Geiste des Spinozismus, so ist er weit entfernt, ein nothwendiges und allgemeines Wesen zu sein, vielmehr eine zufällige und einzelne Erscheinung, er ist **ein Ding unter Dingen** und als solches dem allgemeinen Naturgesetze schlechthin unterworfen. Nothwendig ist nur das Ganze und der Zusammenhang der Dinge; die einzelnen Dinge,

unter ihnen das menschliche Individuum, sind zufällig, ihre Existenz hängt von äußeren Bedingungen ab und ist äußeren Einwirkungen preisgegeben. Das menschliche Dasein, eingeschlossen in den Causalnexus der Dinge und von dieser Kette gehalten, muß die Determinationen der Außenwelt leiden, die Berührungen der Dinge empfinden, und es giebt in dieser durchgängigen Bestimmbarkeit keinen Ort, wohin es sich vor dem Andrange der Welt wie in eine unangreifbare Position flüchten könnte. Die empfundene Determination ist der Affect: das menschliche Dasein ist als ein Ding im Causalnexus der Dinge durchgängig afficirt, und neben den Affecten, die es einnehmen, kann ein besonderer Wille nicht Raum finden. Das folgt mit evidenter Nothwendigkeit aus dem vorausgesetzten Begriffe des Menschen. Ist der Mensch bloße Naturerscheinung, nur Ding unter Dingen, so ist er vollkommen bestimmbar, so ist er nur Affect, so hat er außer seinen Affecten keinen besondern Willen, oder sein Wille geht ohne Rest in die Affecte auf, und wie diese das menschliche Dasein bewegen, entweder freudig oder schmerzlich, so ist der Wille die unmittelbare Bejahung der einen und Verneinung der anderen. Denn es sind zwei Factoren, deren nothwendiges Product den menschlichen Willen bildet. Der eine jener beiden Factoren folgt aus dem Zusammenhange, worin sich der Mensch von Natur befindet, der andere folgt aus der Natur des Menschen selbst. Aus dem Zusammenhange der Dinge folgt, daß der Mensch mannigfaltig afficirt wird. Aus der Natur des Menschen selbst folgt, was aus dem Wesen jedes Dinges nothwendig folgt und nach Spinoza dessen Wirklichkeit ausmacht, nämlich das Streben, sein Dasein zu erhalten und zu vermehren.* Das sind die beiden Factoren, die unmittelbar in und mit dem menschlichen Dasein gegeben sind, das Streben nach Realität und die

* Eth. III. Prop. 6. 7.

Affecte. Also was ist der Wille, wenn er nichts ist, als ein Product jener beiden Factoren? Er ist das Streben, die Affecte zu erhalten, wenn sie freudig, und los zu werden, wenn sie schmerzlich sind. Er ist nur dieses Streben, also niemals Willkür, denn es hängt nicht von ihm ab, ob der Mensch Schmerz oder Freude empfindet: das sind nothwendige und naturgemäße Bewegungen der menschlichen Seele, denen man nicht gebieten, sondern die man nur erleiden kann. Diese Bewegungen, die das menschliche Dasein entweder steigern oder peinigen, treiben den Willen, die Erhaltung der freudigen und die Befreiung von den schmerzlichen Affecten zu begehren. Mithin ist der menschliche Wille in seinem elementaren Zustande Trieb und Begierde. Der Affect wird Trieb, indem er das menschliche Dasein ergreift, das sich erhalten und vermehren will; das Streben nach Realität wird Begierde, indem es von den Affecten erfüllt wird: darum ist der Inhalt des menschlichen Willens nicht wählbar, sondern gegeben, und seine Form nicht Selbstbestimmung, sondern Begierde, nicht moralisches, sondern naturgemäßes Streben.

Der menschliche Wille begehrt die Erhaltung der Lust und die Befreiung von der Unlust. Was ist die Lust anders als die angenehme, und die Unlust anders als die unangenehme Empfindung? Angenehm ist, was mich anzieht oder wohlgefällig berührt, und das Unangenehme ist dessen Gegentheil. Angenehm ist, was mir nützt; unangenehm, was mir schadet. Aber sind nützlich und schädlich, angenehm und unangenehm Eigenschaften der Dinge selbst, oder nicht vielmehr Prädicate, die von uns den Dingen gegeben werden und ihnen erst zukommen, je nachdem sie das menschliche Dasein berühren? Wenn ich die Dinge nach ihrer eigenen Natur betrachte, so sind sie weder angenehm noch unangenehm. Wenn ich sie dagegen nach meiner Natur betrachte, so erscheinen sie mir bald in jenem, bald in diesem Sinne. Der Verstand nimmt die Dinge, wie sie sind; die Imagination

nimmt sie, wie sie dem Menschen erscheinen; dort ist die Wahrheit, hier die Annehmlichkeit, dort ist das Gesetz, hier der Nutzen das Princip unserer Urtheile. Darum müssen wir erklären: angenehm und unangenehm sind nicht Eigenschaften, sondern Vorstellungen, die nicht den Dingen, sondern dem Menschen entsprechen und Producte seiner Imagination sind. Wenn nun der menschliche Wille nichts Anderes thut, als den Affecten folgt, die Lust begehrt, die Unlust verabscheut, so gehorcht er im Grunde nur den Vorstellungen, und diese sind es, die ihn bewegen und treiben.

Also ist der Wille in der Form des Triebes, der von bestimmten Affecten ausgeht, ganz dasselbe, als der menschliche Verstand in der Form der Imagination. Die Imagination ist der Verstand, der sich die Dinge einzeln und ohne Zusammenhang vorstellt, und je nachdem sie angenehm oder unangenehm wirken, dieselben nützlich oder schädlich, gut oder böse nennt. Der Trieb ist der Wille, der so handelt, wie die Imagination denkt, der bejaht, was jene gut findet, und dessen Gegentheil verneint. Die Imagination war der unklare Verstand. Der Trieb ist der unklare Wille. Der unklare oder verworrene Verstand bildet die confusen oder inadäquaten Ideen; der Trieb ist deren unwillkürliche Bejahung: er will sie haben, indem er sie begehrt, oder loswerden, indem er sie verabscheut. Die Imagination ist ein beschränkter und selbstsüchtiger Gesetzgeber, der sich nur mit kleinen Localangelegenheiten und vor Allem mit den eigenen beschäftigt. Der Trieb ist die willenlose Executive desselben, die ausführende Macht, die jenem Gesetzgeber gegenüber keine Gegenvorstellungen und noch weniger ein eigenmächtiges Veto einlegen kann. Die Imagination oder das unklare Bewußtsein haftet in den einzelnen, vergänglichen Dingen, die sie gut oder schlecht, angenehm oder unangenehm findet. Der Trieb oder der unklare Wille strebt nach einzelnen, vergänglichen Gütern, nach

Ehre, Reichthum und Sinnenlust, wodurch der menschliche Geist getrübt und zerstreut wird.* Das ist der Wille in seinen ersten Bestrebungen auf dem Standpunkte der Imagination. Was wird er sein auf dem Standpunkte des Intellectus? Denn es ist kein Grund da, warum der Wille, der lediglich durch die Vorstellungen der Dinge bestimmt wird, nur den unklaren und nicht auch den klaren gehorchen sollte.

Der Intellectus erkennt die Dinge selbst, er begreift das Wesen derselben, weil er sie nicht nach der Natur des Menschen, sondern nach ihrer eigenen beurtheilt und in ihrem gesetzmäßigen Zusammenhange betrachtet. Die Imagination nöthigte den Willen zur Annahme der vergänglichen Güter, der Intellectus nöthigt den Willen zur Annahme der ewigen Wahrheit. Wie es den Affecten gegenüber keinen besondern Willen giebt, sondern der Trieb und die selbstsüchtige Begierde unmittelbar in sie aufging, eben so giebt es der Wahrheit gegenüber keinen besondern Willen, der sie nach Belieben annehmen oder ablehnen könnte. Einen solchen Willen statuiren hieße die Wahrheit läugnen und die Macht des Menschen an die Stelle der Weltordnung setzen.

Wenn ich erkannt habe, daß die Winkel eines Dreiecks äqual zwei Rechten sind, so muß ich diese Wahrheit annehmen; ich muß sie bejahen, nicht willkürlich, sondern unwillkürlich. Ich werde offenbar eine solche Annahme nicht erst von einem besondern Willensentschluß abhängig machen, oder ich müßte mir etwa einbilden, daß ich die mathematischen Wahrheiten durch meinen Willen ändern könnte: eine Einbildung, welche nichts verriethe, als eine kindische Imagination und die Abwesenheit alles mathematischen Verstandes.

Der Intellectus ist die Erkenntniß der Weltvernunft. Mithin ist der Wille auf dem Standpunkte des Intellectus die Annahme

* Tract. de intellectus emendatione. Ed. Paulus. Tom. II. pag. 413. 414.

: Weltvernunft oder die Anerkennung der ewigen Nothwendigkeit. :r Wille der Imagination ist die Bejahung der inadäquaten een oder die Praxis des unklaren Verstandes; der Wille des tellectus ist die Bejahung der adäquaten Ideen oder die Praxis ; klaren Verstandes.

3. Die Einheit von Erkenntniß und Wille.

Wir können jetzt die Frage beantworten: wie begreift Spinoza ı menschlichen Willen, wenn er schlechthin jede Willkür davon ßschließt? Der Wille handelt weder aus eigener Machtvollımenheit, noch für eigene Zwecke, sondern lediglich unter der tmäßigkeit der Begriffe, unter der Regierung des Verstandes, › der Verstand betrachtet die Welt entweder in dem trügerischen iegel der Imagination, welche das Wesen der Dinge verkennt, r in dem klaren Lichte des Intellectus, welcher das Wesen Dinge erkennt. Also ist der Wille Nichts, als die Anernnung des Verstandes, und der praktische Geist Nichts, als die jahung des theoretischen. Der Verstand erkennt; der :lle anerkennt. Mithin ist der Wille vom Verstande nicht erschieden, sondern beide sind eines und dasselbe: intellectus voluntas unum idemque sunt. Diese Gleichung folgt ach aus dem mathematischen Genius des Spinozismus: in Mathematik giebt es auch keinen Willen außer dem Verstande › keinen Verstand außer den gegebenen Wahrheiten. Der Wille orcht immer dem Verstande, entweder dem unklaren oder dem :en. In beiden Fällen ist er durch Ideen oder Vorstellungen :rminirt, also ist er weder in dem einen noch in dem andern le Willkür. In dem ersten bejaht der Wille die blinde Nothıdigkeit, den physischen Zwang: darum ist er unfrei; in dem iten bejaht er die erkannte Nothwendigkeit, das begriffene :ltgesetz: darum ist er frei.

Dieser Begriff des Willens löst die Aufgabe der Ethik.

Die Ethik sucht die Gleichung zwischen Wahrheit und Willen. Diese Gleichung besteht in der Erkenntniß. Die erkannte Weltordnung ist unmittelbar auch die gewollte, denn der Wille muß die Erkenntniß bejahen. Also die Weltordnung wollen, heißt so viel als sie erkennen; die Weltordnung erkennen heißt so viel als sich vom Standpunkte der Imagination auf den des Intellectus erheben, oder den menschlichen Geist im höchsten Sinne aufklären. Wenn ich mir die spinozistische Ethik als den Gesetzgeber vorstelle, der das menschliche Handeln bestimmen soll, so müßte er sagen: die menschlichen Handlungen entspringen aus dem Willen, und der Wille ist immer gleich der Erkenntniß. Darum erhebe Dich von der Täuschung, die Dich gefangen hält, zur Wahrheit, die Dich frei macht; verwandle Deine unklaren Begriffe in klare, so wirst Du die Ordnung der Dinge erkennen und unmittelbar im Einklange mit der erkannten Weltordnung handeln!

Allein nur der Sinn, nicht die Form dieser gebietenden Rede stimmt überein mit dem Geiste der Ethik. Denn sie darf das menschliche Handeln nicht in ein Gebot und die Erkenntniß nicht in eine menschliche Pflicht verwandeln; sie giebt dem menschlichen Leben keine Vorschriften, sondern sie begreift dessen Gesetze und darum darf sie die Erkenntniß oder das höchste Gut nicht als den idealen Lebenszweck betrachten, wofür sie die Willenskraft aufruft, sondern als das nothwendige Lebensresultat, das unwillkürlich hervorgeht aus der Natur des menschlichen Daseins. Die Ethik ist nicht Moral, darum ist die Erkenntniß keine Pflicht, und das denkende Leben kein Gebot, das ich erfüllen oder unterlassen könnte. Der Mensch darf sich nicht zur Erkenntniß entschließen, er muß dieselbe begehren als den höchsten Affect oder als die absolute Befriedigung. Dann erst ist die Ethik ein Resultat der Psychologie, und die Sittlichkeit nicht die erzwungene sondern naturgemäße Humanität, dann vollendet sich das spinozistische Weltgebäude in symmetrischer Ordnung mit der Sternwarte

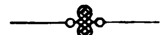


s Intellectus, welche den denkenden Menschengeist trägt, das
rnrohr der Philosophie auf den Fixstern der *einen* Substanz
ichtet.

Wir dürfen diesen erhabenen Ort nicht mit einem kühnen
prunge betreten, sondern müssen allmälig aus dem engen Wohn-
use des Menschen dahin emporsteigen; wir dürfen das Kind
: Natur nicht mit einem moralischen Befehl aus seiner Oeco-
mie, aus dem gemüthlichen Parterre seines Hauses, aus der
nderstube vertreiben, sondern müssen ihm zeigen, daß sein
nzes Streben *von selbst* nach jenem Ziele trachtet, daß es
twährend die Sternwarte sucht und mitten in dem Labyrinthe
ier Begierden schon auf dem Wege dahin sich befindet; daß sein
nzes Wesen das Licht begehrt, und wenn wir den Irrlichtern
Imagination nachgehen, so schlummert in dieser Täuschung
on die Wahrheit, denn selbst als Irrende begehren wir das
ht. Der Mensch will mit dem ersten Athemzuge, den er thut,
s freier Seele Athem holen: das kann er nicht in der Stick-
t seiner Umgebungen, die ihn zusammenschnürt, sondern nur
dem weiten Himmelsraume, wenn er den hellen Blick auf das
ige Universum richtet. So kann der Mensch gar nichts Anderes
llen, als die Erkenntniß, und die Ethik begreift darum nicht
en willkürlichen Entschluß oder eine moralische Pflichterfüllung,
dern den Gesammtwillen der Menschennatur oder die vollkommene
lbstbejahung des Menschen. Die Menschennatur besteht in den
fecten: die Affecte sind nichts als unklare oder unvollkom-
ne Erkenntniß; *die klare Erkenntniß ist darum Nichts,*
*s der höchste Affect.* Wäre es nicht ganz unnütz und
dersinnig, aus diesem höchsten Affecte, aus dem Glück und der
friedigung des Menschen eine Pflicht oder eine Vorschrift machen
wollen? Eben so widersinnig, als wenn man einer Iphigenie
ehlen wollte, sie *solle* Tauris verlassen, sie *solle* nach Grie-
nland zurückkehren. Sagt sie nicht selbst: „Und an dem Ufer

steh' ich lange Tage, das Land der Griechen mit der Seele suchend!" —

Die Menschennatur ist die Griechin, die in dem Tauris der Imagination und der Affecte den klaren Himmel ihrer Heimat sucht.



## Achtundzwanzigste Vorlesung.

### Der Zustand der menschlichen Freiheit oder die Lösung des ethischen Problems.

) Der Zustand des Leidens. 2) Die Affecte. Freude und Trauer. Liebe und Haß. 3) Die absolute Freude oder die Erkenntniß und Liebe Gottes. *Amor Dei intellectualis.*

Wir haben das Problem der Ethik in streng mathematischer Form gefaßt als die Gleichung zwischen Wahrheit und Wille. Um diese Gleichung zu vollziehen müssen für beide Größen die naturgemäßen Werthe gesetzt werden. Was ist Wahrheit? Darauf antwortet die Metaphysik: die Weltordnung in der Form der reinen Causalität. Was ist Wille? Darauf antwortet unsere letzte Untersuchung: das naturgemäße Streben des Menschen nach Realität, welches determinirt wird durch den Verstand und dessen Vorstellungen. Wir können demnach das Problem der spinozistischen Ethik vollkommen unter dem mathematischen Grundsatze lösen: wenn zwei Größen einer dritten gleich sind, sind sie auch unter einander gleich. Die beiden Größen, um die es sich hier handelt, sind Wahrheit und Wille, und jene dritte Größe, die deren Gleichung vermittelt, ist der Verstand. Der Verstand ist gleich der Wahrheit, und der Wille ist gleich dem Verstande, denn er wird immer durch diesen bedingt. Wie der Verstand, so der Wille: also ist in der klaren Intelligenz der Wille gleich der Wahrheit, und das ethische Leben bewirkt sich mithin lediglich

durch die Aufklärung des menschlichen Geistes. Aber wie bewirkt sich die Aufklärung des Geistes? Die menschliche Erkenntniß drückt nur das Wesen der Dinge, und der menschliche Wille nur das Wesen der Erkenntniß aus. Also wie komme ich zur Erkenntniß? Das ist die Frage, auf die sich das ganze ethische Problem zurückführt, und die nicht durch moralische Vorschriften, sondern methodisch gelöst sein will im Charakter der mathematischen Demonstration. Es muß gezeigt werden, daß die Aufklärung des menschlichen Geistes einen vollkommen naturgemäßen Weg beschreibt, daß der Trieb zur Erkenntniß nothwendig gegeben ist mit der Natur des Menschen, und daß dieser Trieb mit gebieterischer Nothwendigkeit seine Befriedigung fordert. In diesem Sinne wollen wir jetzt darthun, wie sich die menschliche Natur aufklärt, wie aus dieser Aufklärung die Erkenntniß der Wahrheit, und daraus von selbst der sittliche und freie Lebenszustand hervorgeht.

### 1. Der Zustand des Leidens.

Da wir die Humanität, wie das Wesen der Dinge überhaupt, nach geometrischer Weise behandeln, so werden wir Nichts für menschlich anerkennen, was uns nicht mit mathematischer Evidenz folgt aus dem Begriff oder der Natur des menschlichen Daseins. Das Princip, von dem wir ausgehen, ist darum der Mensch im Naturzustande, dessen Entstehung von gewissen Bedingungen abhängig, und dessen Dasein eingeschlossen ist in den Zusammenhang der Dinge. Einen höhern Begriff können wir auf diesem Standpunkte vom Menschen nicht fassen: er ist, wie wir uns mit Vorliebe ausdrücken, Ding unter Dingen. Was folgt aus dieser Bestimmung? Er ist Ding: daraus folgt das Streben, in seinem Sein zu beharren, das Streben nach Realität, welches Spinoza für vollkommen gleichbedeutend erklärt mit dem wirklichen Wesen eines Dinges. Alles, was ist, beweist sein Dasein, indem es sich bejaht; es bejaht sich, indem es sich

behauptet, und es behauptet sich, indem es seine Realität zu erhalten und zu mehren sucht.* Der Mensch ist Ding unter Dingen: daraus folgt, daß er im unmittelbaren Contacte steht mit den übrigen Wesen, und da die Dinge äußerlich auf einander einwirken und sich gegenseitig determiniren, so folgt, daß der Mensch von Außen bestimmt und afficirt wird. Mithin sind mit der Natur des menschlichen Daseins zwei Bestimmungen nothwendig gesetzt, die sich ohne Weiteres aus der Definition des Menschen ergeben, einmal das Streben nach Realität, und diese Realität selbst unter den Berührungen der Außenwelt oder im Zustande der Affecte.

Was sind die Affecte überhaupt? Sie sind die Bewegungen des menschlichen Daseins, die hervorgebracht werden durch die bestimmende Außenwelt: der Mensch empfängt sie von Außen, er wird afficirt und leidet also diese Bewegungen oder er ist passiv im Zustande der Affecte. Affecte sind Passionen, und das affectvolle Dasein befindet sich daher im Zustande des Leidens.

Was heißt Leiden? Offenbar ist jede Passion ein Product zweier Factoren, von denen der eine der bestimmende oder thätige, der andere dagegen der bestimmbare oder empfängliche ist. Ich leide nur dann, wenn etwas geschieht, wobei ich betheiligt bin: ohne die passive Betheiligung der einen und die active der andern Seite kommt das Leiden nicht zu Stande. Also ist das passive Wesen zwar nicht die einzige, wohl aber mit die Ursache seines Leidens, es ist nicht allein, wohl aber zum Theil diese Ursache, denn es ist der eine ihrer beiden Factoren. Aus mir allein kann der Zustand meines Leidens nicht erklärt werden,

* Unaquaeque res, quantum in se est, in suo Esse perseverare conatur. Eth. III. Prop. 6.

Conatus, quo unaquaequae res in suo Esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam. Eth. III. Prop. 7.

denn ich erfahre es nur, aber bewirke es nicht. Darum bin ich nicht dessen vollständige, sondern partielle Ursache. Die vollständige Ursache erklärt die Wirkung ganz, dagegen die partielle erklärt nur einen Theil derselben; dort genügt die bloße Definition, um die Wirkung zu begreifen, hier dagegen muß ich noch einen andern, auswärtigen Factor in die Rechnung ziehen, um das vollständige Product zu erhalten; in dem ersten Falle kommt die Ursache der Wirkung gleich, in dem andern kommt sie ihr nicht gleich: dort ist sie adäquat, hier ist sie inadäquat. So besteht z. B. die sinnliche Empfindung in einem Eindrucke, den ich von Außen erfahre. Dieses Factum folgt aus meiner Natur, denn diese muß empfindungsfähig oder impressionabel sein, um zu empfinden. Allein keine Empfindung ohne Eindruck, und kein Eindruck ohne äußere Berührung. Also bin ich von meiner Empfindung nur die partielle oder inadäquate Ursache, das heißt ich leide, indem ich empfinde.

Auf diese Weise begreifen wir mit Spinoza den Unterschied von Handeln und Leiden. In beiden Fällen geschieht etwas entweder in oder außer uns. Dieses Factum erklärt sich entweder vollkommen oder nur theilweise aus unserem Wesen; wir sind davon entweder die vollständige und adäquate oder die unvollständige und inadäquate Ursache. In dem einen Fall ist es unsere Handlung, in dem andern unser Leiden.* Betrachten wir im Hinblick auf diese wohlgetroffene und umfassende Unterscheidung das menschliche Wesen. Alles, was allein aus der

* Nos tum agere dico, cum aliquid in nobis aut extra nos fit, cujus adaequata sumus causa, hoc est cum ex nostra natura aliquid in nobis, aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi. At contra nos pati dico, cum in nobis aliquid fit, vel ex nostra natura sequitur, cujus nos non, nisi partialis, sumus causa. Eth. III. Def. 2.

Natur des Menschen folgt, ist die menschliche Thätigkeit. Alles, was aus der Natur des Menschen in Verbindung mit den anderen Dingen folgt, ist das menschliche Leiden. Darum ist das Streben nach Realität und beharrlichem Dasein Thätigkeit, denn sie folgt aus dem Menschen, so fern er ist, aus dem bloßen Dasein desselben, sie ist dessen „actualis essentia". Darum sind die Affecte Leiden, denn sie folgen aus dem Menschen, so fern er von Außen determinirt wird. Der Mensch als Ding handelt, der Mensch als Ding unter Dingen leidet.* Wäre der Mensch nicht Glied in der Kette der Dinge, verflochten in den Causalnexus der Erscheinungen, unterworfen den äußeren Determinationen, so würde er nicht leiden. Wäre der Mensch das Ganze, das einzige existirende Ding, so würde er nur handeln, so wäre er reine Thätigkeit, wie der Gott des Aristoteles und des Spinoza. Ich leide, so lange ich den Dingen untergeben bin. Ich handle, indem ich mich von den Dingen befreie. Leiden heißt der Macht der Natur unterworfen sein. Handeln heißt frei werden von dieser Macht. So lange mir die Dinge im Wege stehen, bin ich leidend, denn ich bin eingeschränkt und werde in jedem Augenblicke fühlbar an diese Schranke erinnert. Ich werde frei, wenn ich mir die Dinge aus dem Wege räume und die Macht, die mich erdrückt, aufhebe. Wie ist das möglich? Vernichten kann ich Dinge nicht, eben so wenig, als das menschliche Dasein zum natürlichen Universum erweiten. Ich muß dulden, daß sie existiren, aber ich kann dieser Existenz die unmittelbare Macht nehmen, die sie auf mich ausübt. Ich hebe die Macht der Dinge auf, wenn ich sie in mein Object verwandle, und ich verwandle sie in mein Object, indem ich sie betrachte. Nicht die Existenz, wohl aber die Betrachtung der Dinge folgt

* Nos eatenus patimur, quatenus Naturae sumus pars, quae per se absque aliis non potest concipi. Eth. IV. Prop. 2.

aus der Natur des Menschen, denn der Mensch ist eine denkende Natur oder Geist.

Um dasselbe in gedrängter Kürze zu sagen: aus dem menschlichen Dasein folgt das Streben nach Realität. Dieses Streben ist Thätigkeit: Thätigkeit ist Streben nach Freiheit und absoluter Existenz, denn das thätige Wesen ist die alleinige Ursache dessen, was in oder außer ihm geschieht. Diese Befreiung ist dem Menschen nicht durch physisch-materielle Causalität, sondern allein durch das Denken möglich, denn im Denken giebt es keine Dinge, sondern nur Objecte. Aber der menschliche Geist unterliegt ebenfalls der Schranke und mit dieser dem Leiden. Er ist frei von den Dingen, denn es giebt in ihm nur Vorstellungen, aber diese Vorstellungen selbst sind erst frei, wenn sie wahr oder dem Wesen der Dinge gemäß sind. Zunächst ist der menschliche Geist nur die Vorstellung des Körpers und der körperlichen Affectionen; er stellt vor, was er empfindet, und da die Empfindungen nicht die Dinge, sondern nur deren Eindrücke sind, so sind auch die Vorstellungen derselben nicht wahr, sondern eingebildet, nicht objectiv, sondern imaginär und dem Wesen der Dinge nicht adäquat, sondern inadäquat. Die inadäquaten oder unklaren Ideen sind die Vorstellungen der einzelnen Affecte: die Ursache der Vorstellungen ist der Geist, die Ursache der Affecte ist der Körper. Also ist der Geist von der Vorstellung der Affecte oder von den unklaren Ideen nicht die alleinige, sondern die partielle oder inadäquate Ursache, d. h. der Geist leidet, sofern er verworrene Ideen hat oder unklar denkt. Worin wird nun die Thätigkeit des Geistes bestehen? Daß der Geist von dem, was geschieht, die alleinige Ursache ist, oder daß die Vorstellungen allein aus dem reinen, körperlosen Vermögen des Denkens folgen. Aus der Natur des Denkens folgt das klare Object, der Begriff vom Wesen und Zusammenhange der Dinge, die adäquaten Ideen. Also in den unklaren Begriffen

besteht das Leiden, und in den klaren Begriffen die Thätigkeit des Geistes.

Unser Resultat wäre demnach: das Streben nach beharrlicher Realität ist Thätigkeit; das von Außen afficirte und bewegte Dasein ist Leiden. Die menschliche Thätigkeit ist allein die Betrachtung der Dinge oder das Denken. Das leidende Denken sind die Vorstellungen der Affecte oder die unklaren Ideen. Das thätige Denken sind die Begriffe der Dinge oder die klaren Ideen. Meine Macht besteht aber nur in meiner Thätigkeit, und im Leiden besteht meine Ohnmacht. Also bin ich ohnmächtig in meinen Affecten, mächtig nur in meinem Denken, denn in den Affecten wird auf mich gewirkt, dagegen wirke ich schlechthin selbst, indem ich denke.

Nun sind nach der Erklärung Spinozas Macht und Tugend vollkommen identische Begriffe, denn er versteht unter Tugend die natürliche Tüchtigkeit eines Wesens, oder dessen Vermögen, etwas zu thun, das lediglich aus den Gesetzen seiner Natur erklärt werden kann.* Meine Tüchtigkeit beweist sich in dem, was ich mit eigener Kraft allein vollbringe; meine Schwäche beweist sich in dem, wozu ich Andere brauche, entweder deren Leitung oder deren Kräfte. Das Gegentheil der spinozistischen Tugend ist nicht das Laster, sondern die Ohnmacht. Man sieht leicht, daß dieser Tugendbegriff rein formal gefaßt ist, und daß der bestimmte Inhalt desselben nicht von Vorschriften, sondern von

* Per virtutem et potentiam idem intelligo, hoc est virtus qualenus ad hominem refertur est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi. Eth. IV. Def. 8.

— virtus nihil aliud est quam ex legibus propriae naturae agere. Eth. IV. Prop. 18. Schol.

Qualitäten abhängt. Die Handlungen, die aus der Natur eines Dinges nothwendig folgen, sind die Tugenden dieses Dinges. Die Bewegung ist die Tugend der Körper; die Empfindung ist die Tugend der Sinne, der Charakter ist die Tugend des Helden: was ist die menschliche Tugend als solche? Die tüchtige Menschennatur. Und diese? Die Fähigkeit, aus eigenem Vermögen zu handeln. Aber dieses ungehinderte und selbstständige Wirken ist nur der denkenden Menschennatur möglich, und diese handelt wahrhaft frei und unabhängig von äußeren Determinationen allein in ihren klaren Begriffen oder in der Erkenntniß der Dinge. Darum besteht in der Erkenntniß die menschliche Tugend. Diese Bestimmung hat keinen moralischen Charakter, und wenn sie den Moralisten genehm ist, so mögen diese wohl bedenken, daß sie nicht aus moralischen Axiomen, sondern aus der mathematischen Betrachtung der Menschennatur folgt. Auch kostet es keine Ueberwindung, diese Tugend zu üben, denn sie ist naturgemäßes Streben. Die Erkenntniß kommt nicht zu Stande durch einen tugendhaften Entschluß oder eine heroische Erhebung des Willens, sondern einfach dadurch, daß wir unsere Macht brauchen, daß wir naturgemäß handeln, indem wir unser Dasein ganz und vollkommen bejahen. Erkenntniß ist Tugend. Tugend ist Macht. Macht ist Natur, die aus eigener Kraft handelt und Niemand gehorcht, als ihren eigenen Gesetzen. Die Erkenntniß ist die menschliche Natur, die ihr Gesetz erfüllt: der Mensch, indem er denkt, handelt eben so tugendhaft, als die Sonne, indem sie leuchtet. Wenn die Sonne nicht leuchtet, so wird sie verdunkelt, sie ist die adäquate Ursache des Lichtes und die inadäquate des Schattens, denn der Schatten entsteht nur, wenn ein anderer Körper dem Lichte begegnet. Ebenso wird die menschliche Natur verdunkelt, wenn sie nicht denkt, sie ist die adäquate Ursache der klaren Begriffe und die inadäquate der dunklen, denn diese sind die Vorstellungen der Affecte, und die

Affecte entspringen aus den Einwirkungen der Außenwelt. Diese Tugend entsagt nicht, wie die moralische, sondern sie begehrt; sie kämpft nicht gegen, sondern für die Natur, sie ist nicht die Vernichtung, sondern die Erfüllung des Triebes. Das ist, um einen Blick in die Ferne zu richten, der bedeutsame Unterschied zwischen dem spinozistischen und dem kantischen Tugendbegriffe. Die spinozistische Tugend bezeichnet dasselbe, was Aristoteles Seele genannt hat: sie ist natürliche Energie, nur mit dem Unterschiede, daß Aristoteles diese Energie als Zweck, Spinoza dagegen als bloße Macht denkt.

Es giebt darum im Spinozismus keine leidende Tugend; denn die Tugend ist Kraft, und das Leiden ist Schwäche.* Das vollendete Leiden ist die Selbstvernichtung, das vollendete Handeln ist die Selbstbejahung. Giebt es nun etwa zwischen diesen beiden entgegengesetzten Zuständen des menschlichen Daseins eine Wahl? Kann ich den einen etwa lieber wollen, als den andern? Ist es möglich, daß die menschliche Natur zwischen Leiden und Handeln, Macht und Ohnmacht, Selbstvernichtung und Selbstbejahung, unklaren und klaren Begriffen in dem Aequilibrium der Willkür schwebt und wie Herkules am Scheidewege zögert, welchen von beiden Wegen sie ergreifen soll? Es giebt keine Wahl, wo die Naturnothwendigkeit entscheidet, und die Selbstbejahung ist naturnothwendig, denn jedes Ding sucht von Natur seine Realität zu erhalten und zu vermehren. Dieser ursprüngliche Trieb der Selbsterhaltung ist gleichsam der elementare Wille alles natürlichen Daseins, die Naturmacht in jeder Erscheinung. Darum kann aus der Natur eines Dinges niemals die Selbstvernichtung folgen oder das Streben, im Zustande des Leidens zu beharren. Was aber nicht aus der Natur eines Dinges folgt, das kann nur die Einbildung,

* S. oben Vorlesung 24, S. 417.

aber niemals der Verstand dem Dinge beilegen: darum ist die natürliche Selbstvernichtung eine Unmöglichkeit.

Nun ist der menschliche Wille nichts Anderes, als das Vermögen der Menschennatur, der Trieb naturgemäßer Selbsterhaltung oder das Streben, selbst zu handeln und von dem, was geschieht, die adäquate Ursache zu sein. Was heißt das anders, als der menschliche Wille sucht das Leiden in Thätigkeit, die Ohnmacht in Macht, oder den passiven Zustand der Affecte in den activen Zustand des Denkens zu verwandeln? In diesem Streben allein besteht das reale Vermögen des menschlichen Lebens: die beiden erschöpfenden Factoren desselben sind Leiden und Handeln, Unfreiheit und Freiheit, Affecte und Erkenntniß, oder unklare und klare Ideen. Zwischen diesen beiden naturnothwendigen Bestimmungen giebt es im menschlichen Dasein nichts Drittes, keinen Indifferenzpunkt, der gleichgiltig in der Mitte schwebt und sich weder dem einen noch dem andern zuneigt.

Aber eben so wenig ist diese Unterscheidung für die Ethik ein Dilemma. Sie sagt nicht: entweder Leiden oder Handeln! Das hieße so viel als entweder Selbstvernichtung oder Selbstbejahung; entweder Sein oder Nichtsein. Ein solches Dilemma spukt in der Imagination eines Hamlet, nicht in der Natur der Dinge. Die Dinge sind; sie müssen ihr Sein bejahen, sie denken nicht erst darüber nach, ob sie sein oder nicht sein sollen. Nur das Vermögen der Willkür könnte gleichgiltig zwischen beiden schweben und auf gleiche Weise beide von sich ausschließen, so daß die Erklärung hieße: weder das eine noch das andere. Nur wenn Leiden und Handeln einander entgegengesetzt wären, könnten sich beide gegenseitig ausschließen, so daß die Erklärung hieße: entweder das eine oder das andere. Aber entgegengesetzt sind einander nur gleichberechtigte und ebenbürtige Größen. Dann müßte das Leiden eine Gegenmacht bilden, die im

Stande wäre, das Handeln aufzuheben; dann wäre es nicht ohnmächtig, sondern mächtig, nicht Leiden, sondern Handeln. Darum müssen Leiden und Handeln angesehen werden nicht als Gegensätze, sondern als verschiedene Stufen der Menschennatur: sie sind nicht der Qualität, sondern nur dem Grade nach verschieden. Wie die Substanz nur *eine* ist, eben so ist jedes Ding, also auch der Mensch, nur *ein* Wesen, also auch nur *ein* Vermögen, das sich nicht in entgegengesetzte Mächte spaltet.* Dieses Vermögen handelt, indem es naturgemäß wirkt; es leidet, indem es in seinem Handeln beschränkt wird. Mithin ist das Leiden *beschränktes Handeln*, wie die Imagination beschränktes Denken, und die körperliche Ruhe gehemmte Bewegung ist. Wenn aber das Leiden beschränktes Handeln ist, so ist es kein rein passiver, sondern ebenfalls ein activer Zustand, so enthält es die Motive der Thätigkeit, und bildet den natürlichen Ausgangspunkt des menschlichen Handelns. Es müssen sich daher im Zustande des Leidens die Impulse der Thätigkeit entdecken, und da alles Leiden in den Affecten besteht, so muß es solche Affecte geben, welche das menschliche Dasein zur Activität treiben, indem sie es bejahen und steigern. Giebt es solche Affecte? Um diese Frage, die den Cardinalpunkt der Ethik trifft, lösen zu können, müssen wir auf die Beschaffenheit der Affecte näher eingehen.

## 2. Die Affecte. Freude und Trauer. Liebe und Haß.

Damit wir diese Materie, die eine so wichtige Provinz des eigenen Lebens bildet, ohne Vorurtheil erkennen, bedürfen wir jenen hohen Gesichtspunkt, den Spinoza einnimmt, und mit dessen scharfen Charakterzügen er seine Abhandlung über die Affecte einleitet.** Man muß das menschliche Leben und dessen Bewegungen

* Res eatenus in eodem subjecto esse nequeunt, quatenus una alteram potest destruere. Eth. III. Prop. 5.

** Cf. Eth. III. Praef.

rein als Naturwahrheit betrachten und sich der moralischen Didaskalien entschlagen, wozu unser Geist, wie wir gesehen haben, durch die Imagination verführt wird. Und vor Allem müssen wir uns in der Beurtheilung der menschlichen Leidenschaften in Acht nehmen, daß wir nicht die Nothwendigkeiten der Natur für Unvollkommenheiten der Schöpfung oder für Gebrechen des Geistes erklären und eine prosaische Elegie vortragen, wozu sich das tadelsüchtige und gedankenlose Bewußtsein nur zu leicht aufgelegt findet. Wir versetzen uns dem menschlichen Leben gegenüber ganz und gar in den Geist der spinozistischen Betrachtung. Der Mensch ist, wie jedes andere Wesen, dem Naturgesetz unterworfen. Es ist nicht wahr, was sich die Moralisten überredet haben, daß der Mensch eine Ausnahme von den Dingen bilde, daß er die Ordnung der Natur aufhebe und in seinen Handlungen von Niemand, als von sich selbst, bestimmt werde. Der Mensch ist kein selbständiges Wesen: er ist in der Natur Ding unter Dingen, und nicht, wie die Moralisten ihn zu betrachten scheinen, Staat im Staate.* Dann wäre er ein Gegenstaat der Natur, und statt die gemeinsame Ordnung der Dinge zu bilden, würde das Universum in den Gegensatz feindlicher Mächte zerfallen, die den gesetzmäßigen Zusammenhang des Ganzen vernichten. Wir müssen darum die Zustände und Bewegungen des menschlichen Lebens nicht mit dem eingebildeten Vermögen der Freiheit, sondern mit der wirklichen Menschennatur vergleichen und als deren naturgemäße Eigenschaften ansehen, die aus dem Begriffe des Menschen mit derselben Nothwendigkeit folgen, als die Linien und Flächen aus dem Begriffe des Körpers.**

Nun folgt aus der Natur des menschlichen Daseins, daß

* Imo hominem in natura, veluti imperium in imperio, concipere videntur. Eth. III. Praef. ab init.

** Cf. Eth. III. Praef. sub fin.

es die Eindrücke der Außenwelt leidet, und aus der Natur dieser Eindrücke folgt, daß sie auf eine doppelte Art den menschlichen Körper afficiren. Sie machen ihm sein eigenes Dasein, also sein Vermögen, fühlbar, denn sie werden empfunden, und zugleich lassen sie ihn die Schranke seines Daseins, also seine Ohnmacht, empfinden, denn sie entspringen aus den Dingen, die von Außen her den Menschen determiniren. Die Eindrücke, welche dem Körper mehr sein Vermögen, als seine Schranke, mehr seine Kraft, als seine Schwäche fühlbar machen, vermehren das körperliche Dasein und steigern dessen Thätigkeit, während die anderen das Streben nach Realität hemmen und das Vermögen der Thätigkeit vermindern. Mithin wird das Vermögen des menschlichen Körpers durch die Affecte entweder erweitert oder eingeschränkt. * Aus diesem Begriffe der körperlichen Affecte folgen von selbst die geistigen, denn im Geiste existirt immer objectiv oder als Vorstellung, was im Körper formal oder in materieller Weise geschieht. Die geistigen Affecte sind darum die Vorstellungen der Eindrücke, die das Vermögen des Körpers vermehren oder einschränken. **

Wenn sich mein Vermögen vermehrt, so erweitert sich mein Dasein, und ich gelange zu einem höhern Grade von Realität. Dieser Uebergang von geringerer zu größerer Vollkommenheit ist Freude oder Lust. Wenn dagegen mein Vermögen beschränkt wird, so vermindert sich mein Dasein und ich sinke herab auf einen niedern Grad von Realität. Dieser Uebergang von größerer

* Corpus humanum potest multis affici modis, quibus ipsius agendi potentia augetur vel minuitur. Eth. III. Postul. I.

** Per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur vel coërcetur, et simul harum affectionum ideas. Eth. III. Def. 3.

zu geringerer Vollkommenheit ist mithin *Trauer oder Unlust*.* Die Freude ist das gesteigerte oder vermehrte, die Trauer das gesunkene oder verminderte Selbstgefühl. Jenes ist der positive, dieses der negative Affect, und mit beiden verbindet sich unwillkürlich die Begierde nach Erhaltung der einen und Befreiung von der andern. Das sind die ursprünglichen und gleichsam elementaren Affecte, von denen die übrigen ausgehen und nach den Umständen, die sie bedingen, die verschiedenen Formen der Lust und Unlust annehmen. Alle *positiven* Affecte sind freudig. Alle *negativen* Affecte sind traurig. Die freudigen bezeichnen immer die vermehrte, die traurigen die verminderte Realität des Daseins, und da die menschliche Natur im Streben nach beharrlichem Dasein besteht, da sie ihre Realität zu erhalten und zu mehren sucht, so folgt von selbst, daß sie die freudigen Affecte bejaht und die traurigen verneint. Nur wenn man den Willen von der Natur unterscheidet und sich ein Vermögen der Freiheit außer der wirklichen Natur einbildet, kann man in die widersinnige Lage kommen, die traurigen Affecte den freudigen vorzuziehen, oder unter den traurigen den einen für besser zu halten als den andern. Die Menschennatur entscheidet und urtheilt anders als der Moralist, der vielleicht die Furcht mehr empfiehlt als die Hoffnung, der unter Umständen die Verzweiflung für angemessener hält als die Zuversicht, oder die Gewissensbisse lieber sieht als den Ruhm und das siegreiche Selbstgefühl. Aber der Natur ist allemal das Gefühl des gesteigerten Daseins lieber und darum besser, als das Gefühl des gedrückten und eingeschränkten, ihr ist unter allen Umständen die Freude lieber als der Schmerz, und sie achtet das Mitleid nicht höher als den Neid, weil beide Affecte sie auf

* *Laetitia* est hominis transitio a minore ad majorem perfectionem. *Tristitia* est hominis transitio a majore ad minorem perfectionem. Eth. III. Prop. 59. Def. 2. 3.

iche Weise quälen und peinigen. Denn die Natur will, weil
i ist, in ihrem Sein beharren, sie will nicht leiden, sondern handeln.
) lange nun der Mensch unter dem Zwange der Außenwelt
ht, so ist er den einzelnen Eindrücken hingegeben, die im
:genstreite positiver und negativer Empfindungen sein Dasein
vegen, so lebt er im stürmischen Wechsel der Leidenschaften, die
ı willenlos wie einen Spielball treiben. Denn die Leidenschaf-
:, welche vermöge des unmittelbaren Zusammenhanges zwischen
r und der Außenwelt in meinem Dasein entstehen, was sind sie
deres als die Begierde nach den Dingen, die mich an-
hen oder abstoßen, je nachdem sie mich angenehm oder unan-
ıehm berühren? Alle Affecte, die aus der Empfindung folgen,
d freudig oder schmerzlich, und Freude oder Schmerz sind
:gierde nach Dingen, die ich haben oder nicht haben will. Was
d denn die Dinge? Einzelne und zufällige Erscheinungen.
eil sie einzelne oder bestimmte sind, so schließen sie andere
s; weil sie zufällig sind, so sind sie der Vergänglichkeit Preis
geben. Also beschränkte und vergängliche Güter bilden
ı Inhalt meiner freudigen Affecte. Müssen darum diese Affecte
bst nicht eben so beschränkt und vergänglich sein? Die beschränkte
eude hört auf, wo ihr Gegenstand aufhört, und dieser Gegen-
nd, weil er andere außer sich hat, kann angegriffen und zerstört
rden. Jede beschränkte Freude hat darum ihre Gefahren und
inde. Werde ich diese Gefahren nicht fürchten, diese Feinde
ht verabscheuen, vor dem Untergange, der meiner Freude droht,
ht zittern? Und Furcht, Abscheu, Angst, sind das nicht traurige
npfindungen? Sind diese traurigen Affecte nicht eben so noth-
ndig, als jene freudigen? Sind sie nicht deren unvermeidliche
hrseite? Wenn ich die Armuth bemitleide, was heißt das?
h fühle das Unglück des dürftigen Lebens. Ich wäre unglücklich,
nn ich arm wäre. Heißt das nicht mit anderen Worten: ich
ire glücklich, wenn ich reich wäre; ich möchte es sein, da ich

es nicht bin, oder ich beneide den, der es ist? Also das Mitleid mit der Armuth trägt auf seiner Kehrseite den Neid gegen den Reichthum. Wir reden hier nicht von Gesinnungen, die nach Grundsätzen handeln, sondern von Affecten oder Empfindungen, die naturgemäß erfolgen, und innerhalb der fühlenden und leidenschaftlich bewegten Menschennatur sind die positiven und negativen Affecte nothwendig und unmittelbar mit einander verbunden. Hier hat jede Freude ihren Schmerz, jede Neigung ihre Abneigung, jede Hoffnung ihre Furcht, jede Zuversicht ihre Verzweiflung.

Wenn nun die Freude das Gefühl des vermehrten und der Schmerz das des verminderten Daseins ist, worin besteht dann die Vorstellung dieser beiden Affecte? Vorgestellt werden heißt so viel als objectiv gemacht werden, und ich mache mir etwas objectiv, wenn ich den Eindruck in den Gegenstand oder in das Ding verwandle, das mir jenen Eindruck verursacht. Wenn ich mir also Freude und Schmerz objectiv mache, so stelle ich mir die Dinge vor, die von jenen Affecten die äußeren Ursachen bilden. Die objectivirte Freude ist die Vorstellung des mich beglückenden Wesens. Der objectivirte Schmerz ist die Vorstellung des feindlichen Wesens, das mich bedroht. Die Vorstellung dessen, was mich glücklich macht, ist Liebe; die entgegengesetzte ist Haß. Aus der Freude muß nothwendig Liebe, aus dem Schmerze der Haß folgen, denn, um mit Spinozas Worten zu reden: „Liebe ist Freude, in welcher die Vorstellung ihrer äußern Ursache gegenwärtig ist, und Haß ist Trauer, womit sich die Vorstellung ihrer äußern Ursache verbindet. * Es ist nothwendig, daß ich vermöge meiner Natur Freude und Schmerz, vermöge der Freude Liebe,

* Amor est laetitia, concomitante idea causae externae. Eth. III. Prop. 59. Def. 6.

Odium est tristitia, concomitante idea causae externae. Eth. III. Prop. 59. Def. 7.



vermöge des Schmerzes Haß empfinde, daß im alternirenden Wechsel dieser entgegengesetzten Leidenschaften das menschliche Dasein steigt und fällt, bald sich hingebend erweitert, bald selbstsüchtig und feindselig zurückzieht.

Was wird nun in diesem Zustande leidenschaftlicher Bewegungen aus dem menschlichen Willen? Giebt es in dieser unfreien und verworrenen Gemüthsverfassung, die lediglich durch die Imagination und die Begierde nach vergänglichen Dingen beherrscht wird, einen Haltpunkt, der den Willen fesselt, gleichsam einen Anker für das ohnmächtige, vom Sturme der Leidenschaften bald hierhin bald dorthin getriebene Fahrzeug, vielleicht sogar einen rettenden Compaß, der uns sicheren Gestaden zuführt? Der menschliche Wille war nichts, als das naturgemäße Streben nach Realität oder beharrlichem Dasein; das Dasein wird bewegt von den Affekten; die Affecte sind Freude und Schmerz, Liebe und Haß. Aber von diesen beiden Affecten ist die Freude gleichsam der thätige, denn sie vermehrt das menschliche Dasein, und die Trauer der leidende, denn sie vermindert dasselbe; jene bejaht, diese verneint die Menschennatur; dort steigt, hier sinkt deren Realität: Freude ist Macht, Schmerz ist Ohnmacht. Was also wird der Wille thun, wenn er nichts ist, als Bejahung der Natur und Streben nach Realität? Unwillkürlich muß er den freudigen Affecten zustimmen und den schmerzlichen widerstreben; unwiderstehlich wird er von den einen angezogen und abgestoßen von den anderen. Er ist im Affecte nicht gleichgiltig gegen die entgegengesetzten Bewegungen desselben, er ergreift entschieden Partei für die Freude und widerspricht mit aller Energie dem Schmerze. Jedes Wesen, also auch der Mensch, strebt in seinem Sein zu beharren.* Aber das menschliche Streben bejaht ausschließlich das freudig bewegte Dasein, das gesteigerte Leben, das

* S. oben Vorlesung 27, S. 500 u. f. Eth. III. Prop. 6.

mächtige Selbstgefühl. Also muß der menschliche Wille nothwendig darnach streben, in der Freude zu beharren und den Schmerz für immer loszuwerden, er muß die Freude verewigen, den Schmerz vernichten wollen: diese Freude darf nicht mehr durch einen Moment der Trauer getrübt, und der Mensch im Zustande der beharrlichen und ewigen Freude nicht mehr von der Gewalt der entgegengesetzten Leidenschaft unterjocht werden. Die Freude ohne Schmerz ist die reine Freude, der positive Affect ohne den negativen, d. h. der gegensatzlose und darum höchste Affect. Und wie sich die Freude nothwendig zur Liebe aufklärt, sobald in ihr die Vorstellung ihrer Ursache gegenwärtig ist, so muß aus der ewigen Freude nothwendig die ewige Liebe folgen, sobald die Ursache derselben dem Geiste klar wird.

### 3. Die ewige Freude oder die Erkenntniß und Liebe Gottes. Amor Dei intellectualis.

Das Leiden war ein beschränktes Handeln. Die Affecte waren darum beschränkte Handlungen, und es mußte mithin solche Affecte geben, aus denen das reine und vollkommene Handeln nothwendig folgt. Diese Affecte sind die freudigen: die vollkommene oder reine Freude wäre mithin das vollkommene und reine Handeln, die vollendete Bejahung der Menschennatur und darum die unwillkürliche Sehnsucht des menschlichen Willens.

Worin besteht die beharrliche Freude, oder wie kann der freudige Affect verewigt werden? Auf diese Frage würde sich die ganze spinozistische Ethik zurückführen. Es kommt darauf an, den Uebergang zu entdecken von der beschränkten zur schrankenlosen, von der vergänglichen zur ewigen Freude, den Moment zu finden und festzuhalten, in welchem die Freude jede Gemeinschaft mit dem Schmerze aufgiebt.

So lange ich die Freude aus den Dingen und deren Eindrücken schöpfe, so gründet sie sich auf einzelne Gegenstände, so

ist sie beschränkt und vergänglich, wie diese, und darum nothwendig mit der Trauer verbunden. Die Erscheinung flieht, die mich ergötzte, so ist meine Freude flüchtig; das Individuum stirbt, das ich liebte, das Gut, auf dessen Besitz ich stolz war, vergeht, so tritt an die Stelle der Freude die Trauer. Mithin ist die Freude unvollkommen und unstet, so lange ihr Gegenstand die einzelnen Dinge, und ihr Bewußtsein das einzelne, sinnliche Individuum ist, welches die Dinge nur auf sich bezieht und sie begehrt nach eingebildeten Werthen.

Dagegen wird die menschliche Freude vollkommen und ewig sein, wenn sie nicht mehr mit den Dingen wechselt, sondern in deren wandellosem Zusammenhange ruht, wenn sie nicht mehr mit hastiger Hand dieses einzelne Gut ergreift, sondern das Universum selbst als das unvergängliche Wesen erstrebt, wenn sich der Mensch nicht mehr mit ängstlicher Habgier Dieses oder Jenes aneignet, sondern das Göttliche selbst mit freudiger Hingebung in sein Gemüth aufnimmt. Vergänglich ist meine Freude, wenn ich Einiges mein nenne, sie ist ewig, wenn ich omnia in mea verwandle, und von diesem „omnia mea“ in jedem Augenblicke sagen kann: mecum porto! Freude überhaupt ist die empfundene Uebereinstimmung meines Wesens mit einem andern. Momentan oder vorübergehend ist diese Freude, wenn ich mit einem vorübergehenden oder einzelnen Wesen übereinstimme; sie ist ewig, wenn ich mich in Uebereinstimmung fühle mit dem ewigen Wesen selbst, d. i. mit der Weltvernunft oder dem Universum, das stets in derselben Klarheit meinem Geiste gegenwärtig ist. Die vergängliche Freude ist ein glücklicher Augenblick, den ich auf einer Scholle erlebe. Die ewige Freude ist die zeitlose Gegenwart des denkenden Weltbewußtseins. Diesen Zustand nennt Spinoza Seligkeit (beatitudo), und er unterscheidet sie von der Freude (laetitia) darin, daß diese das Streben, jene dagegen der Zustand vollkommener Befriedigung ist.

Wenn aber die ewige Freude nur möglich ist im Besitze des Universums, wenn sie in der Uebereinstimmung meines Wesens mit dem göttlichen besteht, so kann sie nur in der Erkenntniß erreicht werden, denn das Denken allein ist der Sinn für das Universum. Darum ist nur das reine Denken oder die Erkenntniß im Stande, den Affect der Freude zu verewigen.

In dem Zustande der Erkenntniß bewegt mich nicht mehr das einzelne Ding, welches zufällig mein Dasein afficirt, sondern der Zusammenhang aller Erscheinungen, das Weltgesetz selbst ergreift mich als die ewige Nothwendigkeit, die ich nur einzusehen brauche, um damit übereinzustimmen. Jene unklaren Ideen, welche die Dinge um mich her fixirten und mein Leben der Zerstreuung und dem Kampfe selbstsüchtiger Begierden preisgaben, verwandeln sich in die klaren Ideen, welche die Dinge in ihrer gesetzmäßigen und ewigen Einheit begreifen, das Gemüth sammeln und aufklären in der Erkenntniß der Weltvernunft, die Dissonanzen der Affecte auflösen in die Harmonie des menschlichen und göttlichen Daseins. Wenn sich das Labyrinth meiner Begriffe aufklärt, so klärt sich auch das Labyrinth meiner Leidenschaften auf, denn die Affecte, welche den Schwerpunkt des menschlichen Lebens in die einzelnen Güter legten, waren nichts als unklare Gedanken. Das klare Denken enthüllt mir die ewige Weltordnung, und in diesem Anblicke verschwindet das selbstsüchtige Ich mit seinen wandelbaren Affecten und eingebildeten Gütern wie ein Wölkchen am Saume des fernen Horizontes, wie ein wirrer Traum vor dem erwachenden Auge. Das menschliche Gemüth unter den unmittelbaren Berührungen der Außenwelt, in dem Wechsel der Leidenschaften, in dem Glauben an die vergänglichen Güter der Welt, lebte, um mit dem Dichter zu reden, in der Angst des Irdischen. Die Erkenntniß ist die Befreiung von dieser Angst.

Wenn aber in der Erkenntniß die ewige Freude besteht, so ist darin zugleich die Vorstellung ihrer Ursache gegenwärtig. Denn

ist nicht das Object der Erkenntniß zugleich deren Grund, und der Grund der Erkenntniß zugleich der Grund der Dinge, d. i. die Gottheit oder die ewige Weltordnung? Indem ich die Gottheit begreife, so ist sie der Gegenstand meiner Erkenntniß, so entdecke ich in ihr den Grund meines Denkens, also die Ursache meiner Freude. Aber Freude ist Liebe, wenn sie verbunden ist mit der Vorstellung ihrer Ursache. Darum ist die höchste Leidenschaft, die mich ergreift und zugleich beruhigt, die das stürmende Menschenherz besänftigt einstimmen läßt in die Ordnung der Dinge, die Erkenntniß und Liebe Gottes oder der amor Dei intellectualis.

Leben heißt handeln. Handeln heißt aufhören zu leiden. Aufhören zu leiden heißt anfangen zu denken. Denken heißt Gott begreifen. Gott begreifen heißt mit ihm übereinstimmen, und die Uebereinstimmung mit Gott ist absolute Hingebung oder Liebe. In dem amor Dei intellectualis erschöpft und befreit sich die Menschennatur, weil sie wissend und wollend einstimmt in den Gang der Dinge und nicht mehr eingebildet oder selbstsüchtig in die Ordnung der Natur eingreift, indem sie die Dinge begierig festhält und das eigene Dasein daran fesselt. Die Liebe Gottes ist die reine, von jeder Selbstsucht freie Hingebung, also keine imaginäre Leidenschaft, die ihr Object fixiren und an sich reißen möchte; sie weiß, daß ihr Gegenstand kein einzelnes Wesen, sondern das Universum selbst oder die Ordnung der Dinge ist, sie erkennt im Universum die Gottheit oder das ewige Wesen der Dinge; sie weiß also, daß diese Gottheit kein Individuum ist, das den Affect mit dem Affecte erwidert. Daher fordert der amor Dei intellectualis keine Gegenliebe, weil er wohl weiß, daß sein Gott nicht wieder lieben kann. Diese denkende Liebe bildet sich nicht ein, ihren Gegenstand zu bereichern und zu erfreuen, indem sie ihn liebt; sie will ihn bloß bejahen und verzichtet darauf, wiedergeliebt und begünstigt zu werden.

Die gewöhnliche Liebe zu Gott ist, wie die gewöhnliche Liebe zu den Menschen, nichts als eine eigennützige Gunstbewerbung, ein Wechseltausch der Affecte und Neigungen, der zwischen beweglichen Gemüthern stattfindet und darum von Furcht und Hoffnung hin und her bewegt wird. Dagegen die Liebe, welche gleich ist der Erkenntniß, der amor intellectualis, diese Religion der Philosophie ist die ungetrübte und darum uneigennützige Stimmung des denkenden Geistes, die in ihrer Klarheit allein ihren Lohn hat, die deßhalb mit ihrer Liebe nicht groß thut, in ihr keinen Ruhm und außer ihr keine Hoffnungen findet.* Denken ist Liebe. Denn das klare Denken ist die Anschauung vom Wesen der Dinge, also die Betrachtung des Ewigen, die mit einer göttlichen Ruhe das ganze menschliche Dasein erfüllt. Das Herz wird still nach dem Sturme der Leidenschaften; der Wille wird rein von Begierden; das Gemüth, nachdem es von jeder Selbstsucht frei geworden ist, findet sich unwillkürlich im Zustande reiner und unendlicher Hingebung. Diese Liebe ist die Sabbathstille des Geistes. Hier weht die Friedensluft des Spinozismus, und das Heiligthum ist vor uns aufgethan, in dem sich die vorzüglichsten Geister eines tief bewegten Zeitalters, die Dichter und Propheten unserer Welt erquickt haben, wo Göthe ausruhte von den Stürmen des Lebens und ein für Allemal, um die partiellen Resignationen loszuwerden, im Ganzen entsagte; wo Schleiermacher, als die Vorstellungen der kindlichen Zeit dem zweifelnden Auge verschwanden, das Wesen der Religion und der Frömmigkeit wieder entdeckte. Der amor intellectualis, wie ihn Spinoza begriffen hat, enthält die Versöhnung der Menschennatur, denn er bringt

* Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus, sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus. Eth. V. Prop. 42.



das Gemüth in Uebereinstimmung mit der Vernunft und begrüßt die Menschheit mit der göttlichen Botschaft: Friede ist mit dem denkenden Geiste! Der affectlose und darum vollkommene Friede liegt in der Betrachtung des Ewigen. Wir wissen dieser friedlichen Gemüthsstimmung, die Spinoza intellectuelle Liebe genannt hat, keinen bessern Ausdruck zu geben, als Göthe in den Worten seines Faust gefunden hat, der vom Spaziergange und dem Geräusche des Tages heimgekehrt ist in die contemplative Ruhe des Studirzimmers:

Entschlafen sind nun wilde Triebe
Mit ihrem ungestümen Thun:
Es reget sich die Menschenliebe,
Die Liebe Gottes regt sich nun!

Das Denken in seiner gesammelten und freien Gemüthsstimmung wird unmittelbar zur Andacht, die Philosophie in der Betrachtung des Ewigen wird unmittelbar zur Religion. Werden wir diese Andacht, das religiöse Denken, verwerfen, weil ihm vielleicht der Buchstabe des äußern Glaubens feindlich in den Weg tritt, oder etwa meinen, daß dieser auf reine Erkenntniß gegründete Glaube den Buchstaben angreifen und die Anhänger desselben beunruhigen oder gefährden könnte? Die wahre Erkenntniß ist nie übermüthig und gehässig; sie bringt Opfer, aber sie verlangt keine; sie ist nicht feindlich, weil sie friedlich ist, und sie hat noch Niemand beunruhigt, als diejenigen, die sich ernstlich um sie bemühten. Nur der Buchstabe tödtet, und nur diejenigen sind übermüthig und gehässig, die sich ihm geistig unterwerfen, denn sie suchen für das Joch eine Entschädigung und stellen ihr Selbstgefühl wieder her, indem sie Andere verfolgen. Wir nehmen Schleiermacher, den Redner über Religion, zu unserm Zeugen und gedenken unsers eigenen Schicksals bei diesen Worten des wahrhaft frommen und tiefsinnigen Mannes: „Die Anhänger des todten Buchstabens, den

die Religion auswirft, haben die Welt mit Geschrei und Getümmel erfüllt, die wahren Beschauer des Ewigen waren immer ruhige Seelen, entweder allein mit sich und dem Unendlichen oder wenn sie sich umsahen, jedem, der das große Wort nur verstand, seine eigene Art gern vergönnend. — Nur die freie Lust des Schauens und des Lebens, wenn sie in's Unendliche geht und auf's Unendliche gerichtet ist, setzt das Gemüth in unbeschränkte Freiheit, nur die Religion rettet es aus den drückendsten Fesseln der Meinung und der Begierde.*

Aus der Natur des Menschen folgt der Trieb zu handeln, aus diesem Triebe folgt die Tugend, aus der Tugend folgt die Erkenntniß, und aus der Erkenntniß die Liebe. Mithin ist die Liebe Gottes das nothwendige und höchste Resultat der spinozistischen Weltordnung: das nothwendige, denn aus dem Wesen Gottes folgt der Begriff oder die Erkenntniß desselben; das höchste, denn diese Erkenntniß folgt aus dem menschlichen Geiste, der mit Bewußtsein die Substanz bejaht, weil er sie klar und deutlich erkennt. Die Liebe Gottes drückt also Nichts aus, als die begriffene Weltordnung oder den vollkommenen Einklang des Universums; sie ist keine Wechselbeziehung persönlicher Gefühle, sondern die Harmonie der Dinge oder die Vollkommenheit selbst des göttlichen Wesens. Darum sagt Spinoza: „Meine Liebe zu Gott ist die Liebe Gottes zu sich selbst" — das heißt das harmonisch vollendete Universum.

Dieser höchste Gedanke des Spinozismus ließe sich am einfachsten so ausdrücken: der amor Dei intellectualis ist die Weltvernunft im Weltbewußtsein. Die Weltvernunft kettet

* Schleiermacher, Reden über Religion. Dritte Ausgabe. Seite 94 und 95.

mich in den Zusammenhang der Dinge; das Weltbewußtsein erkennt diesen Zusammenhang: so bin ich durch die eine absolut determinirt und absolut frei durch das andere. Im klaren Weltbewußtsein erkenne ich die ewige Ordnung der Dinge; ich betrachte sie nicht mehr im Wechsel der Zeit, wo sie chaotisch an mir oder vielmehr in mir vorüberfließen, denn in dem engen Raume der Individualität haben die Dinge nicht zusammen Platz, sie ziehen nach einander hindurch, und ich bilde mir deßhalb ein, es wäre in den Dingen wirklich ein zeitlicher Wechsel. Aber im Universum sind sie alle zugleich in einer ewigen Einheit und Nothwendigkeit verbunden. Indem ich also das Universum begreife, so nehme ich die Dinge nicht mehr in ihrem zeitlichen, sondern in ihrem ewigen Wesen oder ich betrachte sie, um Spinozas schönen Ausdruck zu brauchen, sub specie aeternitatis.

Und in dieser Anschauung, wie erscheine ich mir selbst mit allen Affecten, die das mikrokosmische Dasein meiner Individualität bewegen? Als eine flüchtige Erscheinung, deren Sinn nicht die zeitliche Dauer, sondern die Vergänglichkeit des Irdischen und die Hingebung an das Ewige ist. Ich bin einverstanden mit der Weltordnung, indem ich sie erkenne, so muß ich auch damit einverstanden sein, daß ich dem Gesetze der Dinge verfalle und mit diesen ein vergängliches Dasein führe, so kann das menschliche Leben Nichts weiter sein wollen, als ein flüchtiger Accord in der ewigen Harmonie des Universums, und es muß darauf verzichten, für sich selbst eine Welt zu bilden. In dem Gedanken der ewigen Welt wird das menschliche Leben klar und der Tod heiter: wir bejahen diese Welt, indem wir denkend unser flüchtiges Dasein an sie hingeben und sterbend die natürliche Schuld der Endlichkeit lösen. Diese ernstliche Hingebung, welche im Leben und im Tode dieselbe bleibt, ist die Sittlichkeit des Spinozismus. In der Betrachtung und Anerkennung der ewigen Welt, die sich selbst genug ist und in immer neuem Leben ihre Kräfte verjüngt,

ist der Tod wirklich die letzte Poesie des Daseins, und es giebt hier für das menschliche Leben keine größere Genugthuung, als daß es vergeht in der Erkenntniß und Liebe Gottes, und daß über seiner Urne hinweg das Weltall pulsirt in dem Rythmus ewiger Causalität.*

Die ewige oder göttliche Welt bildet den Inhalt des Spinozismus, und die Vollendung derselben ist die Erkenntniß, womit wir sie lieben oder die Liebe, womit wir sie erkennen. Das Wesen der Dinge oder Gott (substantia sive Deus) war der erste, — die Liebe Gottes oder die Erkenntniß des ewigen Wesens (amor Dei intellectualis sive cognitio aeternae essentiae) ist der letzte Gedanke Spinozas. Damit schließen wir die Darstellung dieses Systems, das, wie kein anderes, im eminenten Sinne den Begriff der Einheit aller Dinge gedacht und methodisch ausgeführt hat. In dieser Verbindung tiefsinniger Vernunft und mathematischer Klarheit besteht seine eigenthümliche Größe. Ob es dem Spinozismus gelungen ist, jenes Princip der Einheit zu vollenden und festzustellen, ob er die einmüthige Weltordnung in ihrer adäquaten Form begriffen hat, so daß kein Widerspruch darin entdeckt, kein Einwand dagegen erhoben werden kann, soll unsere folgende Untersuchung entscheiden. Indessen betrachten wir den Spinozismus in seinem obersten Satze, gleichsam in seiner Gattung ohne die spezifische Differenz, so lautet die Erklärung: es giebt nur eine Welt, worin die Trennung des göttlichen und natürlichen Wesens aufgehoben und der Dualismus dieser beiden Welten versöhnt ist. Denken heißt das Getrennte vereinigen; vereinigen heißt versöhnen. Daher die unwiderstehliche Anziehung, die der Spinozismus auf die philosophirenden

* Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat et ejus sapientiae non mortis, sed vitae meditatio est. Eth. IV. Prop. 67.

 id religiösen Geister der neuen Zeit ausgeübt hat. Das klare
enken befriedigt die Philosophie; das versöhnende Denken
friedigt die Religion. Der Dualismus tödtet die Welt, denn
trennt das lebendig Verbundene. Die Einheit macht sie
endig, denn sie erlöst die beiden Welten, indem sie dieselben
rknüpft, von ihrer unnatürlichen Trennung und läßt sie
ichsam auferstehen vom Tode.

In diesem Sinne ist es, daß wir dem klaren, in seiner
eise versöhnenden und selbst versöhnten Geiste Spinozas gegen-
er einstimmen in das große und bedeutsame Bekenntniß Schleier-
chers: „An ihm schauet die Kraft der Begeisterung und der
sonnenheit eines frommen Gemüthes, und bekennt, wenn die
hilosophen werden religiös sein und Gott suchen,
e Spinoza, dann wird die große Auferstehung ge-
iert werden für beide Welten."



# Neunundzwanzigste Vorlesung.

## Die Charakteristik des Spinozismus.

1) Pantheismus oder System der reinen Vernunft. 2) Naturalismus oder System der reinen Natur. 3) Dogmatismus oder System der reinen Causalität.

Nachdem wir das letztemal mit dem Begriffe der Erkenntniß und Liebe Gottes die Darstellung des Spinozismus beschlossen haben, so führt uns jetzt der methodische Gang der Untersuchung von dem Studium und der genetischen Exposition des Systems zu dessen Prüfung. Im Rückblick auf das vollendete Werk wollen wir offen und ex professo bekennen, mit welcher wissenschaftlichen Gesinnung wir den Spinozismus dargestellt haben, und welches Verhältniß wir selbst zu unserer Darstellung einnehmen. Denn sowohl was die Darstellung als die Prüfung der philosophischen Systeme betrifft, haben wir uns eine ganz andere Aufgabe vorgenommen, als man sonst wohl bei diesen Materien verfolgt, und als namentlich jetzt von Seite der Idioten verlangt wird. Was will auch die Darstellung eines Systems oder eines philosophischen Zeitalters bedeuten, wenn sie nicht vollkommen in den Geist ihres Objects versenkt ist und den eigenen Sinn so darin aufgehen läßt, daß sie von selbst von allem Fremden und Auswärtigen absieht, wodurch der wahre Eindruck der Sache gestört wird? Warum soll ein Werk des menschlichen Geistes nicht mit derselben Ruhe und Aufmerksamkeit betrachtet

erden dürfen, als eine interessante Naturerscheinung? Wenn
dem Physiker erlaubt ist, seine Gegenstände ohne jede Zer-
euung zu beobachten und mit unbekümmerter Genauigkeit zu
schreiben, warum soll uns diese wissenschaftliche Pflicht zum
erbrechen angerechnet werden, die wir mit derselben Treue den
eist eines philosophischen Systems zu durchdringen und wieder-
geben suchen? Bei einem Streite der Meinungen freilich kann
h die Theilnahme an dem Objecte der Discussion nur par-
tiisch äußern; sie muß die exclusive Form eines Votums
greifen, denn hier gilt es, die eigene Meinung zu sagen und
e fremde zu bekämpfen. Aber wo es sich nicht um einen Kampf
r Ansichten, sondern allein um die Betrachtung und Erkenntniß
es Objects handelt, da ist jedes Votum eine vorlaute Stimme,
d jedes parteiische Urtheil eine unzeitige und wahrscheinlich
reife Meinung, womit sich gewöhnlich die Unwissenden aus-
lfen. Denn es ist weit leichter, ein vorgeschriebenes Urtheil
wiederholen, als mit eigener Anstrengung durch freies und
ündliches Studium die Natur einer Sache kennen zu lernen.
s ist weit leichter, mit Scherben zu urtheilen, als
t Gedanken! Den Objecten gegenüber muß es einen Stand-
nkt geben, wo die Parteiansichten tonlos werden; man muß
den Erscheinungen, welche die Natur oder die Geschichte
llendet hat, ein Verhältniß einnehmen können, welches frei ist
n jeder befangenen Stimmung; und ich kann mir die wahre
issenschaft nur in einem solchen Verhältnisse zu den Dingen
rstellen. Die Ruhe einer vollbrachten Thatsache verlangt eine
hige und leidenschaftslose Beurtheilung, und in dem Reiche der
kenntniß sollte nichts die Beute eines gedankenlosen Ostracismus
rden. Ich gestehe, daß ich den philosophischen Systemen
genüber jene reine und objective Gemüthsstimmung suche, womit
r Mathematiker die Figuren, der Naturforscher die Körper, der
sthetiker und Archäolog die Kunstwerke betrachtet. Je klarer

und selbständiger jeder von ihnen die Natur seines Objects erfaßt und darstellt, je weniger sich fremde Elemente in ihre Darstellungen einmischen, um so besser, findet man, sei in diesem Falle die Aufgabe der Wissenschaft gelöst worden. So erklärt und berechnet z. B. der Mathematiker die Eigenschaften und die Figuration eines Vielecks, ohne sich darum zu bekümmern, daß dieser Körper spitz, hart, scharf ist, und daß sich die Leute an den Ecken und Kanten desselben stoßen können. So beschreibt der Naturforscher alle Theile und Functionen des menschlichen Körpers, ohne die öffentlichen Sitten zu beunruhigen und den Vorwurf der Unschicklichkeit zu befürchten. Der Archäolog darf sich in das heidnische Kunstwerk, der Geschichtschreiber in das fremde Zeitalter hineindenken, ohne ängstlich zu erwägen, wie weit das eine von den heutigen Idealen, das andere von den heutigen Zuständen entfernt ist. Wenn sie ihre Objecte nur anschaulich, treu, congenial wiedergeben, so frägt und interessirt sich Niemand für ihr persönliches Glaubensbekenntniß. Warum sollen die Systeme der Philosophie allein eine Ausnahme machen? Ihre Darstellung verlangt denselben Styl vollständiger und einfacher Objectivität: sie darf ihren Gegenstand weder verkürzen, indem sie hervorstechende Züge desselben verschweigt, noch entstellen, indem sie die eigene Meinung auf zudringliche und unzeitige Weise damit vermischt. Die Systeme der Philosophie sind darin den Kunstwerken ähnlich, daß sie einen bestimmten Geist offenbaren und darum als lebendige Charaktere betrachtet sein wollen, die nicht dargestellt werden können in dem gewöhnlichen Tone der Description und Erzählung. Um ihnen wahrhaft gerecht zu werden, muß man diese Werke wiedererzeugen in dem lebendigen Geiste ihres Urhebers, und das Verhältniß zwischen Object und Darstellung, welches uns hier vorschwebt, gleicht demjenigen, das zu einem dramatischen Charakter der mimische Künstler einnimmt. Das System, das wir vortragen,

in Charakter, mit dem wir uns identificiren, so lange
mit seiner Darstellung beschäftigt sind, dem so lange alle
e Gemüthsbewegungen gehören, und von dem wir uns voll-
ten unterscheiden, so bald wir seinen letzten Gedanken
esprochen haben. Nur so läßt sich in diesem Falle die
rwahrheit treffen, und vor Allem verdient Spinoza als
akter in diesem Sinn aufgefaßt und behandelt zu werden.

Wenn uns daher die Einen vorhalten, daß wir in der
tellung des Spinozismus die eigene Ansicht verhehlt und
System mit allen seinen Inconvenienzen unversehrt hingestellt
t, so berufen wir uns auf das Beispiel des Mathematikers
Naturforschers. Was ist hier inconvenient? Unter Umständen
es die Ecken und Kanten eines Körpers, gewisse Theile des
hlichen Organismus. Folgt daraus, daß der Mathematiker
abgestumpfte Polygone, und der Physiolog nur diejenigen
e des menschlichen Körpers betrachtet, welche die Gesellschaft
zur Schau trägt? Wir wollten eben so wenig die hervor-
genden Ecken und Kanten des Spinozismus abstumpfen:
n wir ausdrücklich erklären sollen, daß wir sie fühlen?
haben das System angesehen wie einen stereometrischen
per, dessen Construction wir begreifen wollten: darum
hten wir uns, eine objective Darstellung von ihm zu
l.

Was erwidern wir nun dem entgegengesetzten Vorwurfe, daß
uns nämlich in der Darstellung des Spinozismus ganz mit
n Systeme identificirt und dasselbe so vorgetragen haben,
b Alles darin unsre eigne Ansicht wäre? Hier müssen wir
kommen auf das Beispiel des Aesthetikers und des dar-
den Künstlers, die sich ihre Objecte aneignen und von der
r derselben innerlich ergriffen sein müssen, wenn es ihnen
gen soll, die Werke der schöpferischen Kunst mit congenialer
reinstimmung zu offenbaren. Wir haben das System an-

gesehen wie einen dramatischen Charakter, dessen Gemüthsverfassung wir anschaulich machen wollten: darum bemühten wir uns, eine lebendige Darstellung davon zu geben. Ist von den Werken des denkenden Geistes nicht eben so eine treffende Darstellung möglich, als von denen des dichtenden? Wie kann die Darstellung eines philosophischen Systems treffend sein, wenn sie nicht objectiv und lebendig ist? Objectiv ist die Darstellung, wenn sie das System betrachtet wie eine Naturerscheinung oder wie einen rein geschichtlichen Vorgang; sie ist lebendig, wenn sie es nimmt als einen erfüllten Charakter, der nicht erzählt oder beschrieben, sondern in seinem eigenthümlichen Leben verstanden und dargebildet sein will. Diese beiden Eigenschaften sind von Natur in jedem wirklichen Gedankensysteme enthalten: die Gesetzmäßigkeit eines vollendeten Products und die Lebendigkeit einer geistigen Schöpfung. Und daraus ergiebt sich das nothwendige Verhältniß, welches die Darstellung zu diesem Objecte einnimmt. Wir müssen in der geschichtlich vollendeten Erscheinung den lebendigen Geist wiedererwecken, der sie erzeugt und beseelt hat, und das kann nur geschehen, wenn wir das fremde Gedankenwerk in uns selbst erleben und eine solche intime Verwandtschaft mit ihm eingehen, daß wir nicht blos den ausgesprochenen Geist, sondern selbst seine Empfindungsweise verstehen. Vor Allem aber muß von diesem amor intellectualis zu ihrem Objecte die Darstellung dann bewegt und erfüllt sein, wenn sie wie hier einem Meisterwerke gegenübersteht, das in eminenter Weise jene beiden Züge in sich vereinigt, nämlich die gesetzmäßige Bildung und die großartige Eigenthümlichkeit des Charakters.

Wir haben in dem Charakter Spinozas gelebt, so lange wir ihn darstellten. Jetzt machen wir das erschöpfte und gleichsam ausgelebte Werk zu dem Objecte, das wir beurtheilen, und hier erst muß sich entscheiden, ob der Spinozismus noch übereinstimmen kann mit dem gegenwärtigen Denken, oder der Geschichte

wieder zurückgegeben werden muß als eine nicht blos der Zeit, sondern ihrem Geiste nach vergangene Erscheinung. Jeder Charakter enthält eine eigenthümliche und zugleich folgerichtige Bildung. Darum hat die Prüfung desselben eine doppelte Aufgabe: sie muß den Charakter nach seiner Eigenthümlichkeit auffassen und nach dem Sinn seiner Gesetze beurtheilen; sie muß zuerst erklären, worin die eigenthümliche Natur desselben besteht, gleichsam seine thatsächliche Erscheinung constatiren, und dann untersuchen, ob dieser so gebildete Charakter vollkommen mit seinen Gesetzen übereinstimmt und folgerichtig entwickelt ist. Worin besteht also die Eigenthümlichkeit des Spinozismus? Darauf antwortet die Charakteristik. Ist dieses so beschaffene System consequent? Darauf antwortet die Kritik, die aus der Charakteristik folgen wird, wie diese selbst folgt aus der vorangegangenen Darstellung des Systems.

Wir werden den Spinozismus charakterisiren, indem wir seinen Begriff bestimmen und dabei sorgfältig die Momente unterscheiden, die überhaupt den Begriff oder das Wesen einer Sache ausmachen. Diese Momente sind die generelle und specifische Beschaffenheit oder die Gattung und die eigenthümliche Art, die zusammen die Natur einer Individualität bilden. Auf dem wohlgetroffenen Verhältnisse dieser Momente beruht jede richtige Definition; gerade diese einfachen Begriffsbestimmungen werden gewöhnlich verfehlt, wo es sich um die Charakteristik philosophischer Systeme handelt, und sie sind vielleicht bei keinem Systeme verworrener und mangelhafter, als bei der Lehre Spinozas. Wir fassen daher die Frage der Charakteristik genau in folgender Weise: was ist der Spinozismus in genere, in specie, in individuo? Man verfälscht offenbar den Begriff einer Sache, wenn man den Unterschied aufhebt oder verwischt zwischen Gattung und spezifischer Differenz, und ich befürchte, daß sich ein Irrthum der Art eingeschlichen hat in die gewöhnliche Charakteristik des Spinozismus.

## 1. Pantheismus oder System der reinen Vernunft.

Die erste und elementare Bestimmung, die wir uns hinsichtlich der Lehre Spinozas zurückrufen müssen, betrifft die Erkenntniß der Dinge. In diesem Punkte können wir natürlich keine specifische Differenz des Spinozismus, sondern nur das Wesen der Philosophie überhaupt finden, und wenn die Erkenntniß der Dinge von Spinoza in einer abgeschlossenen und sichern Form erreicht wird, so gehört diese Bestimmung dem generellen Charakter seines Systems. Denn jede Philosophie sucht vermöge ihrer Natur die Erkenntniß; diese ursprüngliche Tendenz beweist das Vermögen oder die Gattung des philosophirenden Geistes, während ihre specifischen Bildungsgrade, die definitiven und gehaltvollen Resultate der Wissenschaft, immer den Ausdruck und das Eigenthum der bestimmten Zeitalter ausmachen. Was ist nun die Gattung des Spinozismus? Was ist die Philosophie als solche oder die Erkenntniß der Dinge, wenn wir sie nur nach ihrer Form schätzen, ohne Rücksicht auf irgend welchen bestimmten Inhalt oder ein materiell ausgemachtes Princip? Man könnte sich in diesem Sinne die Philosophie vorstellen als eine mathematische Formel, deren Werth gleichkommt einer unendlichen Reihe von Größen: jedes System bildet in dieser Reihe ein Glied, und die Philosophie als solche ist die umfassende Formel. Von dieser Gleichung, welche die Geschichte ausrechnet, suchen wir jetzt den einfachen und elementaren Ausdruck, die Formel gleichsam, welche alle Systeme in sich faßt als ihre exacten Werthe, aber an sich mit keinem einzelnen davon zusammenfällt.

Wenn die Dinge erkannt werden sollen, so muß ihr Wesen vollkommen und klar dargestellt werden, denn eine beschränkte und verworrene Erkenntniß ist in jedem Falle das Gegentheil der philosophischen. Das vollkommene Wesen kann nur dasjenige sein, welches alle übrigen in sich enthält oder die gesetzmäßige

Einheit aller Dinge ausmacht. Die klare Darstellung kann niemals in zufälligen Bildern und Vorstellungen bestehen, die das Individuum nach der Beschaffenheit seiner particularen Natur von den Dingen empfängt oder erzeugt, sondern nur in nothwendigen Begriffen, die aus der Vernunft oder dem Wesen der Dinge selbst folgen. Darum ist in ihrem Ursprunge die Philosophie auf das einmüthige Wesen oder auf den vernünftigen Zusammenhang der Dinge gerichtet. Oder giebt es für die Philosophie ein anderes Vermögen, als das klare Denken? Giebt es für das klare Denken ein anderes Object, als die Einheit der Dinge? Das klare Denken kann nicht stehen bleiben bei einem einzelnen Dinge, denn das einzelne Ding erklärt sich nur aus dem Zusammenhange mit allen übrigen. Sobald aber die Dinge auf einander bezogen und ihr naturgemäßer Zusammenhang gesucht wird, wo ist die Grenze, an der man Halt machen, wo ist das Ding, bei dem man stehen bleiben und gleichsam den Faden fallen lassen könnte, der bis dahin die Erscheinungen verknüpfte? So lange sich noch jenseits der Grenze Etwas findet, dessen Dasein man anerkennen muß, ist auch das natürliche Problem der Erkenntniß nicht gelöst, so lange dauert das Streben der Philosophie; oder wenn man hier innehalten und sich freiwillig beschränken wollte, so würde jenes Etwas seinen Schatten werfen auf die bisherige Erkenntniß, und das klare Denken wäre mit diesem Augenblicke dunkel. Unsere Erkenntniß gliche dann einer Summe, unter deren Posten sich ein X findet: wer kennt den Werth dieser Summe? Wenn unter allen Posten nur einer unbekannt ist, so ist die ganze Summe eine unbekannte Größe. Jenes anerkannte und unbegriffene Etwas macht die Erkenntniß überhaupt unklar und verdunkelt die Philosophie nicht blos an einem Punkte ihrer Oberfläche, sondern im Grunde ihres Vermögens, denn es giebt gar keine Erkenntniß, wenn in der That nur etwas Unbegreifliches oder Irrationales existirt.

Man soll sich die Täuschung nicht vorspiegeln, daß ein ernstlicher Zusammenhang der Dinge jemals fragmentarisch sein könne, als ob außer dem Kosmos noch ein Chaos, außer dem erkennbaren Universum noch ein unerkennbares möglich wäre. Entweder es ist Alles chaotisch, oder die Ordnung aller Dinge ist nur eine. Entweder es giebt von dieser einmüthigen Ordnung eine ausreichende Erkenntniß, oder es giebt überhaupt keine, und was man gewöhnlich so nennt, sind zufällige Perceptionen, aber nicht gültige Wahrheiten. Die Philosophie kann nicht bis auf einen gewissen Punkt rationell sein und von da ab ein anderes Leben außerhalb des Gedankens beginnen, oder sie würde ihre Gattung verläugnen, sobald sie die Begriffe aufgäbe, und einem Widerspruche verfallen, der sie vernichten müßte, wenn sie ihn nicht auflöste. Sobald ich aufhöre zu begreifen, so zerreißt vor meinen Augen der Zusammenhang der Dinge; ich erkenne Nichts mehr, und der leere, gedankenlose Raum, der sich hier aufthut vor dem verwirrten Geiste, bevölkert sich sogleich mit den Chimären der Imagination. An dem Punkte, wo das gesetzmäßige Denken gehemmt wird, steht der Terminus der vernünftigen Welt, und die geschäftige Phantasie vergöttert dieses imaginäre Wesen. Nicht der Gott wird zum Terminus, sondern der Terminus wird zum Gott. Die Beschränkung der menschlichen Erkenntniß geschieht nie durch die Macht eines fremden Wesens, sondern stets durch die eigene Einbildung, und jene sogenannte Grenze der menschlichen Vernunft bezeichnet nicht das Punctum finale der Erkenntniß überhaupt, sondern nur einen Wechsel ihrer Formen. Denn das Vermögen, objective Vorstellungen zu bilden, bleibt und functionirt auch jenseits der Grenze, aber die logische Ausübung dieser Kraft weicht dem gesetzlosen Spiele derselben. Die logische Ausübung der vorstellenden Kraft ist der Verstand; das gesetzlose Spiel ist die

Phantasie, und was man die Grenze der menschlichen Vernunft nennt, das ist gewöhnlich nur der terminus ad quem des Verstandes und der terminus a quo der Phantasie, die sich eine Wolkenstadt aufführt, wo den Verstand die deutliche Einsicht verläßt in die natürliche Ordnung der Dinge.

So kommen wir zu folgendem Resultate. Wenn dem menschlichen Erkenntnißvermögen von Außen eine feste Schranke gesetzt wäre, wie durch eine Naturmacht, die sich schlechterdings nicht aufklären ließe, so wäre die Vernunft im totalen Schatten, so wäre die Erkenntniß überhaupt unmöglich, und es gäbe kein einziges klares und sicheres Urtheil. Wenn innerhalb des menschlichen Bewußtseins die Vorstellungskräfte sich so ablösen, daß der gesetzmäßig denkende Verstand Platz machen muß der ungebundenen und regellosen Phantasie, so ist die philosophirende Vernunft unfähig oder noch nicht stark genug, um sicher fortzuschreiten und ihre wahre Form zu erreichen. Die wahre Form mithin der philosophischen Erkenntniß ist die vollständige und klare Einsicht in den Weltzusammenhang. Diese Einsicht ist rationell, weil sie lediglich durch die Vernunft bewirkt wird; sie ist absolut, weil sie weder von Außen beschränkt, noch von Innen getrübt und beeinträchtigt werden darf durch unklare Vorstellungen. Darum ist ihrem Begriffe nach die Philosophie absoluter Rationalismus oder System der reinen Vernunft: jedes philosophische System sucht diese Bestimmung zu erreichen; je rationeller und umfassender es ist, um so mehr realisirt es die Gattung der Philosophie; je weniger es mit diesem Begriff übereinstimmt, um so mehr widerspricht ein philosophisches System sich selbst. Dieser einfache Satz läßt sich an jedem geschichtlichen Systeme thatsächlich beweisen. Ihrer Gattung nach ist die Philosophie absoluter Rationalismus. Diese generelle Beschaffenheit darf daher nicht als die spezifische Eigenthümlichkeit bestimmter Systeme angesehen werden, als ob

es in der Philosophie eben so gut irrationelle als rationelle Systeme geben könnte.

Es giebt keine irrationelle Systeme. Denn man könnte darunter nur solche verstehen, welche entweder die rationelle Erkenntniß bestreiten oder eine irrationelle Erkenntniß behaupten. Was thun die ersten? Entweder sie bezweifeln aus logischen Gründen die Möglichkeit der Erkenntniß oder sie beschränken aus logischen Gründen deren absoluten Umfang, d. h. sie demonstriren auf rationelle Weise entweder die absolute oder die relative Unmöglichkeit der Erkenntniß: so bilden sie entweder die rationelle Skepsis oder die rationelle Kritik. In beiden Fällen sind sie ihrer Form nach absoluter Rationalismus, denn ihre Urtheile beruhen auf rein logischen Gründen und geben sich als kategorische und universelle Theorien, auch wenn sie ihrem definitiven Inhalte nach die Erkenntniß der Dinge selbst entweder ganz oder zum Theil in Abrede stellen. Das ist ein Widerspruch, den diese Systeme an ihrem Orte verantworten mögen, und den wir hier nicht weiter bemerken, denn wir beziehen uns nur auf ihre Form, und ihrer Form nach sind die skeptischen und kritischen Systeme, die Philosophien von Hume und Kant, logisch bestimmte Untersuchungen und rein rationelle Erkenntnisse. Also bleiben uns als irrationelle Systeme nur jene anderen übrig, die eine irrationelle Erkenntniß behaupten. Das sind solche, die aus gemüthlichem Bedürfnisse mit einem anderen Geistesvermögen als der logischen Vernunft philosophiren wollen, entweder mit dem Gefühl oder mit der Phantasie; aber was bedeuten solche Gefühlsphilosophien, solche phantasirende Systeme? Sie können ihrer Natur nach nie Systeme sein, sondern nur in divinatorischen Erregungen oder mythischen Anschauungen bestehen, die vielleicht von einem großen und bedeutenden Inhalte bewegt sind, denen aber die Kraft fehlt, ihren Inhalt logisch aufzuklären und in die sichere Form der Vernunftwahrheit zu fassen. In Ansehung



ihrer Form sind jene sogenannten Systeme immer unfähig und mangelhaft, und man darf sich über diese Schwäche nicht verblenden lassen durch die tiefsinnigen Instincte oder die ästhetischen Eigenschaften, wodurch Philosophien der Art eine geheimnißvolle Anziehung ausüben mögen. Die Mystik des Gefühls und der Phantasie ist in der Wissenschaft immer eine Unfähigkeit, denn sie erlaubt niemals eine systematische Verfassung. Jede wahre und gehaltvolle Mystik, die, beiläufig gesagt, eine der seltensten Erscheinungen ist und nur unter ganz ungewöhnlichen Bedingungen entsteht, muß allemal durch Vernunftbegriffe erst nüchtern gemacht und aufgeklärt werden, wenn sie von dem Geiste der Philosophie empfangen werden soll als ein fruchtbares Element. Die Geschichte gehorcht diesem nothwendigen Bildungsgesetze, indem sie die phantasirenden Systeme und Gefühlsphilosophien immer durch streng logische Systeme ablöst und bemeistert: das ist das Schicksal der platonischen Phantasie, des jacobischen Gefühls, der schellingschen Anschauung gewesen. Jene irrationellen Systeme daher, wenn man sie genau beleuchtet, sind entweder nicht irrationell oder nicht systematisch. Entweder sind sie skeptisch und kritisch oder sie sind mystisch. Aber Skepsis und Kritik sind immer rationell, und die Mystik ist nie systematisch: darum giebt es im wahren Verstande des Wortes keine irrationellen Systeme.

Philosophie und Vernunftsystem oder Rationalismus sind identisch. Was ist Rationalismus? Reine Vernunfterkenntniß, worin keine unbekannte Größe vorkommt, weder ein undurchsichtiges Object, welches die Vernunft verdunkeln, noch unklare Vorstellungen, welche das begreifende Denken trüben und einschränken würden. Außer dem erkannten Wesen darf es kein Wesen mehr geben, das irgendwo in einem verschleierten Asyle existirte; außer den klaren Begriffen darf es kein Erkenntnißvermögen mehr geben, daß irgendwo in einem Labyrinthe des

menschlichen Geistes verborgen wäre. Wenn aber das erkannte Wesen Nichts außer sich hat, so ist es vollkommen oder absolut. Wenn die Erkenntniß nur in klaren Begriffen besteht und in rationeller Weise verfaßt ist, so bildet das absolute Wesen das helle Object der denkenden Vernunft, und es bedarf weder dunkler Gefühle noch geheimnißvoller Phantasien, um diesen Begriff zu ergänzen und auszuführen. Das absolute Wesen ist das göttliche: also ist der Rationalismus im universellen Sinne des Worts die Erkenntniß Gottes. Aber ist Gott erkennbar, so muß er mit der Welt in klarem Zusammenhange stehen, und da überhaupt der Zusammenhang in den Dingen nur einer sein kann, so muß das Verhältniß von Gott und Welt als der absolute Zusammenhang der Dinge oder als die einmüthige Weltordnung begriffen werden. Der erkannte Gott kann nichts Anderes sein als die absolute Einheit der Dinge. Im Geiste des Rationalismus, der den erkennbaren Gott zu seinem Principe hat, muß daher die Gleichung behauptet werden zwischen Gott und Weltordnung. Wie sollen wir diese Gleichung anders bezeichnen, als indem wir ihre beiden Begriffe in den einen Ausdruck Pantheismus zusammenfassen? Man prüfe mit einiger Ruhe und, wenn es möglich ist, ohne böswillige Prävention folgende Sätze, bevor man uns mit übereilter Hitze einen Ausdruck vorwirft, den wir nicht gemacht haben, und dessen wahre Bedeutung wir an diesem Orte erklären müssen, weil uns der Gegenstand selbst dazu nöthigt. Entweder giebt es überhaupt keine Philosophie, oder sie bildet die universelle Erkenntniß der Dinge. Ist nicht die universelle Erkenntniß nothwendig der Begriff des universellen Wesens? Ist nicht das universelle Wesen zugleich das absolute oder göttliche? Und die Erkenntniß der Dinge, ist sie nicht nothwendig die begriffene Weltordnung? Also die Philosophie, weil sie die universelle Erkenntniß der Dinge ausmacht, bildet zugleich die Erkenntniß des göttlichen

Wesens und der Weltordnung oder die vernunftgemäße Gleichung dieser beiden Begriffe.

Darum ist ihrer Gattung nach die Philosophie Pantheismus, denn sie sucht und bildet die reine Vernunfterkenntniß. Das Wort Pantheismus erklärt nur, daß die Ordnung der Dinge ausgemacht wird von dem göttlichen Wesen, und mit dieser Gleichung wird Nichts behauptet, als die Einheit der Welt und die Erkennbarkeit Gottes. Daß die Gottheit eine absolute und ewige Ordnung bildet, das ist der einfache und alleinige Sinn des Pantheismus, und ich kann mir nicht vorstellen, daß diesem Gedanken irgend welches religiöse oder philosophische Bewußtsein ernstlich widersprechen sollte. Denn eine göttliche Ordnung der Dinge existirt doch wohl für die Religion nicht weniger, als für die Metaphysik, und nur darin möchte sich eine dogmatische Differenz finden, daß bei der einen jene Ordnung vielleicht für unerkennbar, bei der andern dagegen nothwendig für erkennbar gilt. Aber das wahrhaft religiöse Gemüth, welches das Ewige mit dem Zeitlichen unmittelbar verknüpft und mitten in der Endlichkeit sich eines weiß mit dem Unendlichen, sollte es nicht auf das innigste vertraut sein mit dem Gedanken der einmüthigen Welt? Schleiermacher kannte das große Geheimniß der Frömmigkeit und erklärte im Namen der Religion genau dasselbe, was wir im Namen der Philosophie behauptet haben: „Wer aber einen Unterschied macht zwischen dieser und jener Welt, bethört sich selbst; Alle wenigstens, welche Religion haben, kennen nur Eine.“ * Diese eine Welt, welche das andächtige Gemüth empfindet, galt dem Redner über Religion als der Ausdruck des göttlichen Wesens, und es ist ihm dabei wahrlich nicht in den Sinn gekommen, das ewige Universum durch irgend einen Welt-

* Schleiermacher, Reden über die Religion. Ausgabe 3. S. 34.

theil oder die Religion durch das gewöhnliche Weltleben zu erschöpfen. Darin stimmen Religion und Philosophie überein, daß beide auf die absolute Einheit der Dinge gerichtet sind und den Zustand der Trennung aufzuheben suchen, worin der Mensch sich absondert von den Dingen und die Welt sich absondert von Gott. Darin mögen sich beide unterscheiden, daß die Religion im Gefühle vollbringt, was die Philosophie begreifend ausführt, daß jene im Gemüthe erfährt, was diese durch den Gedanken erkennt, daß die göttliche Einheit der Dinge in der Religion erscheint als ein lebendiges Individuum, in der Philosophie dagegen als ein logisches System. Aber der Genius der Versöhnung und Einheit ist in beiden derselbe, und das entgegengesetzte Princip der Entzweiung und des Dualismus, ob es in der Form des unversöhnten Gefühls oder in der des unklaren Denkens auftritt, ist niemals der wahre und naturgemäße Zustand, sondern stets ein Durchgangspunkt oder ein zu lösendes Problem sowohl des religiösen als des philosophischen Geistes.

Wenn nun die Philosophie in ihrer wahren und generellen Verfassung nie Dualismus sein kann, was bleibt ihr übrig, als der Begriff der einmüthigen Weltordnung? Weiß man für diesen Begriff einen andern Ausdruck, so möge man ihn brauchen, und wenn er treffender ist, so sind wir bereit, ihn anzunehmen. In unserem Verstande bedeutet der Pantheismus nur das Gegentheil des Dualismus. Weil nämlich in der Trennung von Gott und Welt der Dualismus der Dinge gleichsam auf das höchste gestiegen ist, darum bezeichnen wir sein Gegentheil, indem wir jene beiden Begriffe in einen zusammenfassen und diese Einheit dem Göttlichen gleichsetzen. Und weil die Erkenntniß vermöge ihrer Natur dem Dualismus entgegenstrebt, darum gilt sie uns für dessen Gegentheil oder für Pantheismus. Das ist die generelle Bestimmung der Philosophie,

t etwa der specifische Charakter eines ihrer Systeme. Wenn
ı sich diese einfache Grundanschauung klar gemacht hat, so ist
unmöglich, daß wir noch ferner unrichtig aufgefaßt werden.
ın der alleinige Sinn, den wir mit dem Worte Pantheismus
inden, ist so allgemein und umfassend, daß er nothwendig
erspruchlos sein muß. Was ist Gott? Auf diese Frage
vortet die Philosophie oder die rationelle Weltbetrachtung in
m obersten Satze: er ist eine ewige Ordnung. Aus ratio-
en Gründen wird sich Niemand diesem Begriffe widersetzen:
man aus gemüthlichen Gründen etwas dagegen einwenden
ıte? Wenn das menschliche Gemüth eine gemüthvolle Gottheit
:hrt, so hat es die Vorstellung einer liebevollen Weltregierung,
was bildet die göttliche Providenz anderes als eine ewige
ınung der Dinge? Daß Gott äqual ist einer ewigen Ordnung:
en Sinn des Pantheismus theilt die Philosophie mit der
igion und das Gemüth mit dem Verstande. Jetzt erst entsteht
weitere Frage: was ist diese Ordnung? Worin besteht das
liche Universum? Auf diese Frage antworten die bestimmten
steme; in der Lösung dieses Problems trennen sich gemeiniglich
losophie und Religion, Gemüth und Verstand; hier entzweien
die Theorien, und daraus entspringen jene Widersprüche, die
Grunde nie den Pantheismus als solchen, sondern nur
:mmte und ausschließlich gefaßte Formen desselben berühren.
Einen erklären den ewigen Zusammenhang der Dinge für
rein natürliche, die Anderen für eine rein moralische
tordnung; jenes System denkt sich die Welt als ein noth-
diges Product materieller Kräfte, dieses dagegen als die freie
öpfung eines selbstbewußten und persönlichen Geistes. Bei
:m Streite der Systeme ergreifen wir selbst keine
rtei, denn wir betrachten sie aus dem Standpunkte der
chichte und überlassen dieser allein das endgültige Urtheil.
r es giebt einen Satz, der vor dem Streite der Meinungen

besteht, und worin alle Systeme vermöge ihrer rationellen Verfassung übereinstimmen müssen: das ist jene Gleichung, welche das göttliche Wesen äqual setzt der ewigen Weltordnung. Dieser Satz charakterisirt kein System in seiner Eigenthümlichkeit, sondern die Philosophie selbst in ihrer Gattung; er begreift alle Philosophien in sich, ohne ihrer Mannigfaltigkeit Eintrag zu thun, denn er erlaubt ja für die bestimmten Begriffe der Weltordnung alle möglichen Werthe. Wir machen uns an einem Beispiele deutlich, um die Uebereinstimmung und zugleich die Verschiedenheit der Systeme innerhalb des Pantheismus zu erklären. Der erste Philosoph, den die Geschichte nennt, Thales, erkennt in den Welterscheinungen einen nothwendigen und einmüthigen Zusammenhang oder eine göttliche Ordnung: in diesem Sinne ist er Pantheist. Der letzte Philosoph, den die Geschichte noch nicht verlassen hat, Hegel, erkennt auch in den Dingen einen ewigen Zusammenhang oder eine göttliche Ordnung: in diesem Sinne ist er ebenfalls Pantheist. Aber welcher Abstand zwischen Thales und Hegel! In dem Geiste des ersten Philosophen erscheint die Weltordnung als die Metamorphose eines elementaren Stoffes: es ist das Wasser, das sich verwandelt. In dem Geiste des letzten Philosophen erscheint die Weltordnung als die Dialektik der göttlichen Vernunft: es ist der Geist, der sich entwickelt. So weit das Wasser vom Geiste verschieden ist, so groß ist die Differenz zwischen Thales und Hegel, zwischen der ersten und letzten Bildungsstufe des Pantheismus, und es hat nicht weniger als die ganze Geschichte der Philosophie dazu gehört, um in den Grundsätzen der Systeme aus dem Wasser Geist zu machen.

Es ist unmöglich, daß eine Erscheinung ihre Gattung verleugnet, aber es kann der Fall sein, daß sie die Anlage derselben nur mangelhaft ausführt und auf diese Weise den Typus der Gattung verkümmert. So wird kein philosophisches System

jenen ursprünglichen und generellen Charakter des Pantheismus völlig verlassen und gleichsam von seinem Genius abfallen können, aber es ist möglich, daß in manchen Systemen die Denkkraft noch nicht ausreicht, um das eingeborene Gesetz zu erfüllen und jenen Gedanken der Einheit zu vollenden. Solche Philosophien, die einen Begriff anstreben, den sie noch nicht erreichen können, und darum gewöhnlich die ersten Bildungen, die Jugendwerke eines philosophischen Zeitalters ausmachen, bleiben im Dualismus stehen und übergeben das ungelöste Problem dem reiferen Geiste, der ihnen nachfolgt. Diejenigen Erscheinungen, die ihr Vermögen rein auswirken und den klaren, unverkümmerten Ausdruck ihrer Gattung bilden, nennen wir classisch. Classisch daher sind solche Philosophien, die den Begriff der Einheit ausdenken und ein reines Vernunftsystem zu Stande bringen, worin die Gleichung zwischen dem göttlichen Wesen und der Weltordnung klar und bestimmt vollzogen ist. Zu diesen classischen Philosophien verhalten sich die dualistischen wie die Experimente zum Meisterstück, und es giebt immer nur sehr wenige Meisterstücke, während es sehr viele Experimente giebt.

Der Spinozismus ist das Meisterstück seines Zeitalters, die gelungene Philosophie, worum sich seit Cartesius die Systeme bemüht haben, und die als ein eminenter Typus den folgenden Systemen vorleuchtet. Diese Philosophie ist vollkommen klar, und da es in ihrem Reiche nirgends ein asylum ignorantiae giebt, so bedarf sie weder der Gefühle noch der Phantasie für den Cultus eines unbekannten Gottes. Sie ist der ausgeführte und vollendete Gedanke der Einheit: darum bildet sie ein reines Vernunftsystem, und aus diesem Grunde ist die Lehre Spinozas Pantheismus. Denn Philosophie, Rationalismus, Pantheismus sind identisch: die Philosophie sagt, es soll erkannt werden; der Rationalismus sagt, es kann nur durch Begriffe erkannt werden; der Pantheismus sagt, der

begriffene oder erkannte Gott ist eine **ewige Ordnung**. Damit stimmt der Spinozismus vollkommen überein. Weil er das Wesen Gottes zu erkennen sucht, darum ist er **Philosophie**; weil er diese Aufklärung durch das rationelle Vermögen der Vernunft und nicht durch die Phantasie vollzieht, oder weil es in seinem Verstande von Gott nur einen klaren **Begriff**, aber kein klares **Bild** giebt, darum ist er **Rationalismus**; weil er die Gottheit gleich setzt dem Wesen der Dinge und diese Gleichung als constantes Princip in allen seinen Begriffen festhält, darum ist er **Pantheismus** im eminenten Charakter.

So ist der Spinozismus nach seiner **Gattung** bestimmt: und in diesem Charakter des Pantheismus unterscheidet er sich von den anderen Systemen nur dem **Grade**, aber nicht dem **Wesen** nach; er übertrifft sie in Hinsicht der Klarheit, womit er den Gedanken der ewigen Einheit faßt, und in der Kraft, womit er diesen Gedanken vollendet. Damit haben wir den ersten, weitgreifenden Irrthum bloßgestellt, den man gewöhnlich in der Charakteristik des Spinozismus begeht. Man giebt nämlich den Pantheismus für dessen Eigenthümlichkeit aus, und auf diese Weise wird zur **Species** gemacht, was lediglich dem **Genus** angehört. Wenn ich von Spinozas Philosophie nur weiß, daß sie Pantheismus ist, so weiß ich davon eben so viel, als wenn ich von Spinoza selbst Nichts weiter erfahre, als daß er ein bedeutender Mensch war. Das ist eben so wenig eine Biographie des Philosophen, als das Wort Pantheismus eine Charakteristik seines Systems. Nur der oberste Satz des Spinozismus wird von jener Bestimmung getroffen, und das ganze übrige System, der eigentliche Genius Spinozas, findet darin keineswegs seinen treffenden Ausdruck. Deus sive substantia: so viel genügt von der Lehre Spinozas, um dieselbe als Pantheismus zu bestimmen. Genügt dieser Satz für das Verständniß des gesammten Systems? Was ist die Substanz, der das göttliche Wesen gleichkommt?

Ist diese Frage bereits beantwortet mit jener ersten und vieldeutigen Formel? Darf die Antwort auf diese Frage fehlen in einer gehaltvollen Definition der Lehre Spinozas? Erst indem die Substanz oder das Wesen der Dinge bestimmt wird, entscheidet sich der eigentliche Geist des Spinozismus, den die Charakteristik vollkommen ignorirt, wenn sie bei dem Worte Pantheismus stehen bleibt. Sie weiß also Nichts davon, daß Spinoza die Substanz als Natur und die Natur als reine Causalität begriffen hat? Erst in diesen Begriffen wird Spinoza er selbst; erst hier bildet sich jenes starre System, das einzig in seiner Art unter den übrigen dasteht und dem Charakter seines Urhebers die volle und ausschließende Eigenthümlichkeit giebt. In diesen Begriffen allein liegt der bestimmte Charakter und das Schicksal Spinozas. Wäre er nur ein oberflächlicher Pantheist im unbestimmten Sinne des Wortes gewesen und nicht jener schroffe, geometrische Sittenlehrer, der die menschlichen Gemüthsbewegungen in mathematische Formeln faßt, als ob es sich um Linien, Flächen, Körper handelte, so würde man Spinoza nicht wie „einen todten Hund" begraben haben!

Aber der Irrthum jener Charakteristik, die das Wesen des Spinozismus nur an der Oberfläche berührt, fällt auf den Pantheismus selbst zurück und verwirrt diesen Begriff in der äußersten Weise. Denn sie identificirt ihn ganz und gar mit der Lehre Spinozas, und nachdem sie eine solche schiefe Voraussetzung gemacht hat, so überträgt sie auf den Pantheismus ohne Umstände alle Eigenthümlichkeiten der spinozistischen Philosophie. Der ersten Verwirrung folgt unmittelbar die andere: nachdem der Geschlechtsname der Philosophie in den Taufnamen eines bestimmten Systems übergegangen oder die Gattung als Species genommen ist, so muß jetzt umgekehrt die Species für die Gattung, das bestimmte System für Pantheismus schlechtweg gelten, und alle besonderen Merkmale der Lehre Spinozas werden gleichsam auf

den Steckbrief des Pantheismus geschrieben. Dieser soll in seiner Grundanschauung das Vermögen der Freiheit und das System der Zwecke, das Selbstbewußtsein und die Persönlichkeit, den Unterschied des Guten und Bösen verneinen, und die spinozistische Philosophie sei in allen diesen Punkten das getreue Abbild des Pantheismus. Eine solche Confusion der Begriffe folgt aus der falschen und erschlichenen Annahme, daß Spinozismus und Pantheismus identisch seien. In Ansehung des Spinozismus ist diese Charakteristik zu weit, darum ist sie nichtssagend; in Ansehung des Pantheismus ist sie zu eng, darum wird sie zur Carricatur. Im Geheimen hat man sich vom Pantheismus eine begrifflose Vorstellung zurecht gemacht nach dem Vorbilde Spinozas, und öffentlich in den Lehrbüchern wird das umgekehrte Verhältniß zur Schau getragen: der Pantheismus, mit jenen Merkmalen versehen, wird als Original ausgestellt, und die Lehre Spinozas charakterisirt als dessen wohlgetroffene Copie. Was wir über das Verhältniß von Philosophie und Pantheismus früher gesagt und an dieser Stelle mit Beziehung auf Spinoza wiederholt haben, stimmt vollkommen überein mit einem alten Geschichtschreiber der Philosophie, der mit chronikalischer Unbefangenheit urtheilt, und den Niemand um dieser Ansicht willen verfolgt hat. Buhle nämlich erklärt, nachdem er die Lehre Spinozas vorgetragen: „Es wäre eine sehr unhistorische und zugleich sehr unphilosophische Behauptung, wenn man sagen wollte, daß Spinoza der Urheber des Pantheismus überhaupt gewesen sei; vielmehr verlieren sich die Spuren dieses Systems in entfernteren und näheren Approximationen in die ältesten Zeiten der Philosophie; und nicht nur die neuere Speculation, sondern auch die philosophische Muse des Alterthums hat mehr als einmal unter verschiedenen Formen den Pantheismus aufgestellt. Es scheint in der Natur der dogmatisch philosophirenden Vernunft zu liegen, daß sie, wenn sie consequent

verfährt, am Ende auf Pantheismus hinauskommt. Nur hat kein Philosoph dieses Resultat mit der Klarheit und Bündigkeit entwickelt, wie Spinoza." *

2. Naturalismus oder System der reinen Natur.

Was ist der Spinozismus in specie? Wenn das allgemeine Wesen dieser Philosophie darin bestand, daß der Gottesbegriff rein rationell gefaßt und durchgeführt oder der ewigen und nothwendigen Weltordnung gleich gesetzt wurde, so werden wir in dem Weltbegriffe den näher bestimmten Charakter des Spinozismus suchen müssen, das erste Kriterium, worin sich dieses System von anderen unterscheidet. Die Gottheit ist gleich dem absoluten Wesen der Dinge oder der Weltordnung: das bedeutete die Formel Deus sive substantia. Worin besteht nun die Weltordnung? Mit welchem Principe erschöpft die Lehre Spinozas das Wesen der Dinge? Das muß sich aus dem bestimmten Verhältnisse erklären, das zu der Substanz die menschliche Vernunft einnimmt. Die Substanz oder das Wesen der Dinge ist die gegebene, von dem menschlichen Geiste vollkommen unabhängige Wahrheit, welche von uns nur erkannt werden kann und zugleich nothwendig erkannt werden muß. Sie ist mithin nur ein Object der Erkenntniß, aber kein Problem des Willens, oder sie ist ein rein natürliches, aber kein moralisches Object, denn die moralischen Objecte gebe ich mir selbst, die natürlichen dagegen sind mir gegeben; jene werden durch mich bestimmt, während das entgegengesetzte Verhältniß bei diesen stattfindet. Alles aber, was den Charakter des Gegebenen hat und von uns nicht modificirt, sondern nur begriffen werden kann, sind naturgesetzliche Bestimmungen. Darum muß

* J. G. Buhle, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. VI. 2. Seite 748. 49. § 1013. Vgl. oben Seite 214—220.

Spinoza die Substanz oder das Wesen der Dinge als eine rein naturgesetzliche Ordnung darstellen, und wenn der erste Satz seines Systems substantia sive Deus hieß, so muß der zweite Deus sive natura lauten. Substantia sive Deus, sagte der Pantheist Spinoza. Deus sive natura, sagt der Naturalist Spinoza. Naturalismus nämlich ist jede Philosophie, welche die Naturgesetze nicht aus der menschlichen Vernunft, sondern die menschliche Vernunft aus den Naturgesetzen erklärt: deren Princip nicht der Mensch, sondern das Wesen der Dinge ist, welches unabhängig von dem menschlichen Verstande existirt und dem Geiste vorausgeht als die ewige, gesetzgebende Substanz. Diese Substanz, vermöge deren alle Dinge sind, was ist sie anders als Macht? Was kann die erkennbare Macht anders sein als Natur? Man denke sich im Sinne der spinozistischen Philosophie das Wesen der Dinge vollkommen unabhängig vom Menschen, und zugleich stelle man sich vor, daß dieses auswärtige Wesen vollkommen erkennbar sei, also nicht etwa in einem asylum ignorantiae, sondern im wirklichen Zusammenhange mit dem Menschen existire, so leuchtet ein, daß nur durch den Begriff der Natur jene Substanz definirt werden könne. Denn das auswärtige Wesen, das ich erkenne, das zugleich meine Macht und mein Object bildet, ist allein die Natur. Die Natur war der verborgene Sinn des cartesianischen Gottes, sie ist der offen erklärte des spinozistischen: Gott ist die Weltordnung, und die Weltordnung ist naturgesetzlich. Damit ist noch nicht gesagt, worin die Naturgesetze selbst bestehen, oder welches Gesetz den natürlichen Zusammenhang der Dinge bildet. Wir verstehen zunächst unter Natur überhaupt die Weltgesetze, die wir erkennen, aber nicht geben, die wir befolgen und verstehen, aber nicht machen: eine nothwendige und vernunftgemäße Gesetzgebung, die das Weltall ordnet und in keinem einzelnen Wesen eine besondere Schöpferkraft weder braucht noch zuläßt.

Der Spinozismus ist das System der reinen Natur, d. h. er begreift die Weltordnung als ein gegebenes Ganzes, das von Ewigkeit her in derselben Gesetzmäßigkeit besteht: er erklärt mithin alle Dinge, die sind, und alle Kräfte, die wirken, die geistigen eben so wie die materiellen, als gegebene und natürliche Thatsachen. In der Lehre Spinozas ist Alles Natur: die Substanz ist die unendliche Natur oder die ursprüngliche und einmüthige Naturmacht, die Attribute sind die ewigen Naturkräfte, die einzelnen Dinge sind die vorübergehenden Naturerscheinungen, die Geister sind die denkenden, die Körper die ausgedehnten Dinge. Wenn daher der Geist mehr ist, wir setzen den Fall, als eine bloße Naturerscheinung, so kann Spinoza den Geist nicht begreifen. Wenn die Erkenntniß mehr ist, als eine natürliche Kraftäußerung oder ein nothwendiger Naturact, so ist Spinozas Philosophie außer Stande, die Erkenntniß zu erklären. Giebt es im menschlichen Wesen ein originales und universelles Weltvermögen, die schöpferische Kraft des Selbstbewußtseins und der Freiheit, so überschreiten diese Kräfte die natürlich gegebene Ordnung der Dinge, sie können daher vom Naturalismus nicht verstanden und müssen folglich von Spinoza verneint werden. Also nicht der Pantheismus, sondern der Naturalismus verneint das Selbstbewußtsein, die Persönlichkeit, die Freiheit. Nicht als Pantheist, sondern als Naturalist mußte Spinoza diese Begriffe, die mit der naturgesetzlichen Ordnung nicht übereinstimmen, als confuse Vorstellungen der Imagination betrachten. Denn was sich aus den gegebenen Naturgesetzen nicht erklären läßt, erscheint ihm nothwendig als verworren. Sobald man die Natur zum Principe der Dinge macht, sei es als Stoff oder als Kraft oder als Gesetz, so ist es unmöglich, den freien Geist und seine Schöpfungen zu begreifen, und so lange die Philosophie naturalistisch verfaßt war, hat sie niemals vermocht, den Geist zu erklären: entweder

sie verneinte ihn als eine Unwahrheit, oder sie ahnte ihn nur als ein geheimnißvolles Wesen.

Nun ist bis zur kantischen Epoche die gesammte Philosophie naturalistisch gewesen, und man darf sich durch die Ausdrücke, welche sie braucht, nicht irre machen lassen über den Sinn und Werth ihrer Gedanken. Kein System vor Kant hat den Geist begriffen, obwohl sie viel von ihm geredet haben. Denn das Wesen des Geistes ist die selbstbewußte und schöpferische Vernunft, dagegen das Object aller Philosophien vor Kant ist die gegebene und ausgemachte Vernunft einer vorhandenen Weltordnung; sie suchen nur die Substanz oder das Wesen der Dinge und so entdecken sie nie den Geist oder die Schöpfung derselben. Das Alterthum hat den Geist nicht begriffen, sondern nur empfunden wie ein dämonisches Wesen, und der Meister dieser Philosophie, Aristoteles, bekannte mit nüchterner Klarheit, daß die schöpferische Vernunft, der νοῦς ποιητικός, auf eine unbegreifliche Weise mit der menschlichen Seele verbunden sei. Die dogmatische Philosophie hat den Geist nicht begriffen, sondern vorausgesetzt als ein unbewiesenes Princip, und der Meister dieser Philosophie, Spinoza, erklärte die schöpferische Freiheit für ein Trugbild der menschlichen Phantasie.

Darin stimmt Spinoza mit Aristoteles überein, daß beide die Weltordnung im Geiste des Naturalismus erklären, daß sie sich die Dinge verknüpft denken in einem natürlichen Zusammenhange, daß in diesem Zusammenhange der Mensch nur gelten kann als ein Ding unter Dingen, daß mithin von beiden der Geist begriffen werden muß als eine denkende Naturerscheinung, nicht als das schöpferische Weltprincip. Das Denken gilt in beiden Systemen als eine Kraft, die nothwendig mit der Materie verbunden ist. Daraus folgt, was den Begriff des Geistes oder der Seele betrifft, daß Aristoteles und Spinoza in diesen Hauptpunkten der Psychologie zusammentreffen: es giebt keine Geister

ohne Körper, und diesem Körper kann nur dieser Geist angehören.

Worin unterscheiden sich Beide, wenn sie den Begriff des Naturalismus gemein haben und das Ewige als eine gegebene und naturgesetzliche Ordnung auffassen?

### 3. Dogmatismus oder System der reinen Causalität.

Wie begreift Spinoza das Naturgesetz des Universums, oder in welcher Form denkt er den Zusammenhang aller Dinge? Denn nur in diesem Punkte läßt sich zwischen dem Spinozismus und den anderen naturalistischen Systemen das unterscheidende Kriterium entdecken. Hier vollendet sich die Charakteristik, indem wir direct auf Spinozas ausschließende Eigenthümlichkeit eingehen. Um diese Frage zu lösen, müssen wir auf das ursprüngliche Verhältniß zurückkommen, welches im Spinozismus die menschliche Vernunft zu dem Wesen der Dinge einnimmt. Das Erste war, daß sie jenes Wesen umfaßte oder vollkommen begriff und aufklärte: dieses Verhältniß exponirte sich im Charakter des Rationalismus. Das Zweite war, daß die Substanz betrachtet wurde als eine gegebene Ordnung: dieses Verhältniß exponirte sich als Naturalismus. Das Dritte ist, daß die philosophirende Vernunft jede unmittelbare und innere Beziehung der göttlichen Naturmacht zu dem menschlichen Wesen aufhebt, daß sie die menschlichen Erkenntnißvermögen für den Begriff der Substanz voraussetzt, aber mit dem Wesen derselben in keiner Weise verbindet: dieses Verhältniß exponirt sich in dem Charakter des Dogmatismus. Was bedeutet Dogmatismus? Das Wesen der Dinge soll erkannt werden in seiner Reinheit, ohne jede Beziehung auf ein Anderes, nicht vermischt mit irgend einer fremden und äußerlich hinzugefügten Bestimmung. Die Substanz ist an sich vollkommen bestimmt; es giebt in ihrem Wesen nur erfüllte und definitive Gesetze, aber keine Probleme oder Anlagen,

die erst erfüllt oder realisirt werden müßten. Die göttliche Naturmacht handelt nicht in der beschränkten Weise der menschlichen Geisteskräfte; sie ist ohne Verstand und Willen, sie trägt sich nicht mit Plänen oder Ideen: sie wirkt daher nur nach Gründen, aber nicht nach Zwecken.

Man begreife, daß auf dem Standpunkte des reinen Dogmatismus kein anderer Gottesbegriff möglich ist. Denn das Object des Dogmatismus ist die Natur an sich ohne Beziehung zum Menschen, die geist- und gemüthlose Natur, das kalte Wesen, das nur die Kraft hat, den Menschen zu erzeugen, aber keinen Verstand, um ihn zu bezwecken, und kein Herz, um ihn zu lieben. Wenn man das Wesen der Natur ganz abstract faßt, so daß jede Beziehung zum Menschen aufgehoben, und also im Grunde der Dinge keine Anlage oder ursprüngliche Bestimmung zur Humanität enthalten ist, so müssen nothwendig alle zweckthätigen Vermögen, alle typischen Kräfte verneint werden. Das ist der Unterschied zwischen Aristoteles und Spinoza. Für Beide sind die Dinge nothwendige und naturgemäße Bildungen, aber das wirkende Princip ist bei Aristoteles der Zweck, bei Spinoza dagegen die Causalität: dort ist die Energie der Natur typische Kraft, die das Formlose gestaltet, das Todte belebt, das Lebendige beseelt, den menschlichen Körper begeistet und sich auf diese Weise fortentwickelt zum klaren Denkvermögen; hier ist die Energie der Natur mechanische Kraft, die nie zum Denken kommen würde, wenn sie nicht schon von Ewigkeit her immer gedacht hätte. Nach Aristoteles sind alle Dinge natürliche Entelechien, nach Spinoza dagegen natürliche Effecte.

Das Weltprincip der reinen Causalität ist der dogmatischen Philosophie eigenthümlich, und der folgerichtige Dogmatismus ist allein in der Lehre Spinozas vollendet. Nur einmal in der Welt ist das System der reinen Causalität mit solcher Klarheit gefaßt, mit solcher geometrischen

Festigkeit ausgeführt worden: daher besteht in diesem Gedanken die Einzigkeit Spinozas. Denn die classische Philosophie des Alterthums und die christliche Theologie des Mittelalters hatten in ihren Systemen den Menschen vor Augen, und sie vermochten es nicht, von der Natur oder von Gott vollkommen den menschlichen Geist zu abstrahiren: jene dachte sich den Menschen als Zweck der Natur, diese als Zweck der göttlichen Vorsehung; Cartesius, der Gründer der dogmatischen Philosophie, suchte den Begriff der reinen Causalität, aber er konnte ihn nicht ausdenken und überlieferte zuletzt den unfertigen Begriff der scholastischen Theologie; Leibnitz, der das System der neuern Weltanschauung unmittelbar nach Spinoza fortbildet, befindet sich bereits auf dem Uebergange aus der dogmatischen zur kritischen Philosophie, er führt den Zweckbegriff von Neuem in die Philosophie ein und giebt ihm neben der Causalität die gleiche Bedeutung in der Erklärung der Dinge; Kant, der Gründer der kritischen Philosophie, erhebt den Zweckbegriff zum Princip der moralischen Weltordnung; Fichte macht die moralische Weltordnung zum Princip der natürlichen; die Identitätsphilosophen endlich lösen den Widerstreit der beiden Principien, indem sie den schöpferischen Geist zugleich als Grund und Zweck des gesammten Universums begreifen.*

So ist unter allen Philosophen Spinoza der einzige, der den Zweckbegriff vollkommen verneint. Er ist der eminente und classische Verstand der dogmatischen Philosophie, weil er das System der Causalität, das in der Anlage des dogmatischen Geistes begründet ist, erfüllt und behauptet im Unterschiede von Cartesius, der dieses System der reinen Causalität nicht erreicht, weil ihn noch scholastische Vorstellungen zurückhalten; im Unterschiede von Leibnitz, der den strengen Charakter der Causa-

* K. Fischer, Logik und Metaphysik, § 99.

litätsphilosophie überschreitet, weil er bereits dem kritischen Geiste zustrebt. Das ist Spinozas ausschließende und grandiose Eigenthümlichkeit: er ist der einzige Philosoph und vielleicht der einzige Mensch gewesen, der in seinen Begriffen dem antiken, scholastischen und humanistischen Geiste vollkommen fremd war. Er folgte dem nothwendigen Gange seiner Gedanken, so weit ihn derselbe auch entfernte von der breiten und ausgetretenen Heerstraße der Systeme. Wer sollte sich noch wundern, daß dieser Philosoph einsam und verlassen gelebt hat?*

In Spinozas Lehre ist Alles Causalität: die Substanz ist Ursache, die Attribute sind Kräfte, die Dinge sind Wirkungen. Wenn aber die Causalität das alleinige Weltprincip bildet, so müssen die Zwecke überhaupt verneint werden, sowohl in den Dingen als in den Handlungen; also giebt es keine ästhetische und moralische Ideale, weder Schönes noch Häßliches, weder Gutes noch Böses. Welches Princip entscheidet nun diese Verneinung der Moralbegriffe? Etwa der Pantheismus, dem man sie gewöhnlich anrechnet, oder der Naturalismus, dem man sie vielleicht eher zuschreiben könnte? Aber der Pantheismus schließt die Freiheit oder deren moralische Unterschiede nicht aus: das beweisen die Systeme der Schelling und Hegel. Und der Naturalismus schließt die Zweckbestimmung, die ästhetischen und sittlichen Ideale nicht aus: das beweisen die Systeme der Aristoteles und Leibniz. Der Grund, warum Spinoza die Moralbegriffe des Guten und Bösen für leere Imaginationen erklärt, liegt nicht darin, daß er Gott gleich setzt der Weltordnung, auch nicht darin, daß er die Weltordnung gleich setzt der Natur, sondern darin, daß er die Natur gleich setzt der Causalität.

Damit möge der Charakter dieses Systems aufgeklärt und die Aufgabe gelöst sein, die wir uns vorgenommen hatten, denn

* S. oben Vorlesung 15, Seite 243.



der Begriff des Spinozismus ist in allen seinen Momenten dargestellt und mit der Spitze der singularen Eigenthümlichkeit vollendet worden. Wir fassen die Summe der ganzen Charakteristik in einen kurzen und endgültigen Ausdruck: der Gott Spinozas oder das einmüthige Princip seiner Philosophie ist die immanente Causalität aller Dinge. Wäre dieser Gott nicht Causalität, so wäre der Spinozismus kein dogmatisches System. Wäre diese Causalität nicht immanent, so wäre das System Spinozas nicht rationell. Denn die Ursache der Dinge jenseits der Welt ist verborgen und unbegreiflich, wie der Gott des Cartesius. Dieser Vorstellung gegenüber können wir dem Genius Spinozas jenes göthe'sche Wort eingeben, womit der Dichter seine poetische Gedanken über „Gott und Welt" einleitet:

Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So daß was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt.

# Dreißigste Vorlesung.

## Die Kritik des Spinozismus.

1) Der Antispinozismus oder die äußeren Widersprüche gegen die Lehre Spinozas. 2) Der innere Widerspruch oder die ursprüngliche Antinomie des Systems. 3) Die Lösung dieses Widerspruchs. Makrokosmus und Mikrokosmus.

Was ist die Lehre Spinozas an sich? Diese Frage haben wir beantwortet durch die Darstellung und Charakteristik dieser Philosophie. Jetzt erst, nachdem die Quaestio facti geschlossen und die Sache, wie man zu sagen pflegt, spruchreif geworden ist, läßt sich die letzte Frage aufwerfen: Was ist die Lehre Spinozas für uns? Ist sie für uns nur der fremde Charakter, den wir mit Selbstverleugnung dargestellt haben oder die endgültige Wahrheit selbst, die wir mit Ueberzeugung festhalten? Und wenn wir nicht mit dem Systeme übereinstimmen, welchen Grund haben wir, davon abzuweichen? Denn das wissenschaftliche Urtheil darf nicht durch Launen, sondern nur durch Gründe bestimmt werden, und die objective Beschaffenheit der Sache selbst bildet allein das maßgebende Princip wissenschaftlicher Gründe.

Wir werden den Spinozismus beurtheilen nach jenem objectiven Charakter, den die vorigen Untersuchungen dargethan und festgestellt haben. Er ist das System der reinen Causalität: so begreifen wir das einfache und bündige Resultat unserer ausführlichen Darstellung. Aus diesem einen Gedanken, wenn man ihn

vollkommen durchdringt, läßt sich das gesammte System in allen seinen Sätzen ableiten und in seinen Lücken ergänzen: nur aus diesem Gesichtspunkte kann die Lehre Spinozas so erklärt werden, daß in der That nicht eine Zeile der Ethik dunkel bleibt. Ohne Zweifel war die absolute Causalität oder das Weltprincip der wirkenden Ursache in Spinozas eigenem Geiste der erste Begriff; offenbar ist in dem Genius dieses Begriffs das ganze System gedacht und in der Methode desselben dargestellt worden. Der Gedanke der Causalität bildet die Quelle des Spinozismus, gleichsam das Gewissen dieser Philosophie, welches mit derselben Sicherheit sowohl deren positive als negative Entscheidungen leitet: die folgenden Begriffe, die sich nothwendig aus jenem Grundsatz ergeben, müssen als secundäre Eigenthümlichkeiten des Systems, nicht als dessen primitive Ausgangspunkte angesehen werden. So ist die Identität von Denken und Ausdehnung wohl eine charakteristische aber keineswegs die ursprüngliche Eigenthümlichkeit des Spinozismus, sie bildet einen Folgesatz der Causalität, und es wird im Sinne Spinozas nicht erlaubt sein, die Sache umzukehren und die Causalität abzuleiten aus dem Verhältnisse der Attribute, als ob hier der ursprüngliche Gedanke des Systems enthalten wäre. Denn die Causalität ist eine ursprüngliche Definition, und das Verhältniß der Attribute ist ein abgeleiteter Lehrsatz. Die Definition der Causalität ist das erste Wort, welches die Ethik ausspricht, das Verhältniß der Atribute folgt erst in den späteren Sätzen. Und es begreift sich leicht, wenn im Principe das Weltgesetz der Causalität feststeht, daß die ursprünglichen Weltkräfte oder Attribute zugleich einmüthig und von einander unabhängig wirken müssen. Wären sie nicht einmüthig, so gäbe es keinen wirklichen Weltzusammenhang, keine absolute Einheit der Dinge, also auch kein rationelles Princip. Wo bliebe die Philosophie? Wären sie nicht unabhängig, so wäre ein Attribut die Folge des andern, so müßte

entweder die Ausdehnung aus dem Denken oder umgekehrt das Denken aus der Materie hervorgehen, dann wäre der Geist entweder der Grund oder die Folge des Körpers. Wenn das Denken von der Materie hervorgebracht wird, so muß es offenbar in der Materie präformirt sein, und ebenso muß die ausgedehnte Substanz im Denken präformirt oder idealiter enthalten sein, wenn sie daraus entspringt. Aber jede Präformation ist ein Object, das erst als Anlage existirt und als Wirklichkeit existiren soll, also eine zu realisirende Bestimmung oder eine zu lösende Aufgabe. Alle Dinge, welche nicht sind, sondern sein sollen, erklären sich als Zwecke, entweder als natürliche Anlagen oder als bewußte Ideen, entweder als bewußtlose Absichten der Natur oder als ausgedachte Pläne des Verstandes. Wenn daher die verschiedenen Attribute in einem unmittelbaren Nexus verknüpft wären, so daß aus dem einen das andere hervorginge, so müßte man diesen Zusammenhang nothwendig durch den Zweckbegriff denken. Wo bliebe die reine Causalität?

Wir sind diesem Punkte unser aufmerksames Interesse schuldig, denn seit dem scharfsinnigen Vortrage Trendelenburgs „über Spinozas Grundgedanken und dessen Erfolg" läßt sich die Streitfrage denken, ob die Causalität oder das Verhältniß der Attribute die ursprüngliche Eigenthümlichkeit im Spinozismus ausmacht.* In jener Abhandlung nämlich wird das Verhältniß der Attribute an die Spitze des Systems gestellt, die ursprüngliche Einheit von Denken und Ausdehnung gilt als das originelle Princip, worin sich diese Philosophie von den anderen unterscheidet, und von hier aus wird das gesammte System in seinen Haupttheilen beleuchtet. So nimmt der Gedankengang des Spinozismus folgende Wen-

* Ueber Spinozas Grundgedanken und dessen Erfolg, vorgetragen in der Königlichen Akademie der Wissenschaften von Adolf Trendelenburg.

dung: zuerst wird die Identität von Denken und Ausdehnung behauptet, und dann wird gezeigt, daß innerhalb derselben die beiden Attribute unabhängig von einander wirken. Daraus folgt, daß weder das Denken die Ausdehnung noch umgekehrt diese das Denken begründen könne. Wenn die körperlichen Dinge durch Ideen erzeugt wären, so müßten sie *zweckmäßig* gebildet sein und das System ihrer Erklärung wäre die *Teleologie*. Wenn das Denken durch die Materie erzeugt wäre, so müßte der Geist ein körperlicher Effect sein und die Betrachtungsweise der Dinge wäre dann rein *materialistisch*. *Spinozas System ist weder Teleologie noch Materialismus*: es erhebt sich über den Gegensatz dieser Weltansichten, der alle früheren Systeme beherrschte und bildet auf diese Weise seinen vollkommen selbständigen und originellen Standpunkt. Hier erklärt sich, wie Trendelenburg dazu gekommen ist, den Grundgedanken Spinozas in dem Verhältnisse der Attribute zu finden: er suchte offenbar unter den Sätzen der Ethik diejenige Formel, die am unzweideutigsten den Begriff ausdrückt, den er selbst für das eigenthümliche Fundament des Spinozismus ansieht. Es steht ihm fest, daß in der Erklärung der Dinge eben so sehr die Teleologie als der Materialismus von jenem Systeme verneint wird, daß diese Negation in beiden Beziehungen dem Spinozismus nicht zufällig, sondern wesentlich angehört oder auf den Grundsätzen desselben beruht. Lassen wir den Gegensatz von Teleologie und Materialismus zunächst gelten, so müssen wir darin mit Trendelenburg übereinstimmen, daß Spinozas Lehre beiden zuwiderläuft. Jetzt entsteht natürlich die Frage: welcher Satz in der Lehre Spinozas verneint zugleich beide Systeme? Diese Formel muß an die Spitze des Systems treten, wenn sie auch die Ethik selbst unter ihren *Folgesätzen* aufführt. Die Causalität, der eigentliche Hauptbegriff und die erste Erklärung des Spinozismus, erfüllt die Forderung nicht, die an das Programm dieser Philosophie gestellt wird, denn sie ist

entweder die Ausdehnung aus dem Denken oder umgekehrt das Denken aus der Materie hervorgehen, dann wäre der Geist entweder der Grund oder die Folge des Körpers. Wenn das Denken von der Materie hervorgebracht wird, so muß es offenbar in der Materie präformirt sein, und ebenso muß die ausgedehnte Substanz im Denken präformirt oder idealiter enthalten sein, wenn sie daraus entspringt. Aber jede Präformation ist ein Object, das erst als Anlage existirt und als Wirklichkeit existiren soll, also eine zu realisirende Bestimmung oder eine zu lösende Aufgabe. Alle Dinge, welche nicht sind, sondern sein sollen, erklären sich als Zwecke, entweder als natürliche Anlagen oder als bewußte Ideen, entweder als bewußtlose Absichten der Natur oder als ausgedachte Pläne des Verstandes. Wenn daher die verschiedenen Attribute in einem unmittelbaren Nexus verknüpft wären, so daß aus dem einen das andere hervorginge, so müßte man diesen Zusammenhang nothwendig durch den Zweckbegriff denken. Wo bliebe die reine Causalität?

Wir sind diesem Punkte unser aufmerksames Interesse schuldig, denn seit dem scharfsinnigen Vortrage Trendelenburgs „über Spinozas Grundgedanken und dessen Erfolg“ läßt sich die Streitfrage denken, ob die Causalität oder das Verhältniß der Attribute die ursprüngliche Eigenthümlichkeit im Spinozismus ausmacht.* In jener Abhandlung nämlich wird das Verhältniß der Attribute an die Spitze des Systems gestellt, die ursprüngliche Einheit von Denken und Ausdehnung gilt als das originelle Princip, worin sich diese Philosophie von den anderen unterscheidet, und von hier aus wird das gesammte System in seinen Haupttheilen beleuchtet. So nimmt der Gedankengang des Spinozismus folgende Wen-

* Ueber Spinozas Grundgedanken und dessen Erfolg, vorgetragen in der Königlichen Akademie der Wissenschaften von Adolf Trendelenburg.



dung: zuerst wird die Identität von Denken und Ausdehnung behauptet, und dann wird gezeigt, daß innerhalb derselben die beiden Attribute unabhängig von einander wirken. Daraus folgt, daß weder das Denken die Ausdehnung noch umgekehrt diese das Denken begründen könne. Wenn die körperlichen Dinge durch Ideen erzeugt wären, so müßten sie zweckmäßig gebildet sein und das System ihrer Erklärung wäre die Teleologie. Wenn das Denken durch die Materie erzeugt wäre, so müßte der Geist ein körperlicher Effect sein und die Betrachtungsweise der Dinge wäre dann rein materialistisch. Spinozas System ist weder Teleologie noch Materialismus: es erhebt sich über den Gegensatz dieser Weltansichten, der alle früheren Systeme beherrschte und bildet auf diese Weise seinen vollkommen selbständigen und originellen Standpunkt. Hier erklärt sich, wie Trendelenburg dazu gekommen ist, den Grundgedanken Spinozas in dem Verhältnisse der Attribute zu finden: er suchte offenbar unter den Sätzen der Ethik diejenige Formel, die am unzweideutigsten den Begriff ausdrückt, den er selbst für das eigenthümliche Fundament des Spinozismus ansieht. Es steht ihm fest, daß in der Erklärung der Dinge eben so sehr die Teleologie als der Materialismus von jenem Systeme verneint wird, daß diese Negation in beiden Beziehungen dem Spinozismus nicht zufällig, sondern wesentlich angehört oder auf den Grundsätzen desselben beruht. Lassen wir den Gegensatz von Teleologie und Materialismus zunächst gelten, so müssen wir darin mit Trendelenburg übereinstimmen, daß Spinozas Lehre beiden zuwiderläuft. Jetzt entsteht natürlich die Frage: welcher Satz in der Lehre Spinozas verneint zugleich beide Systeme? Diese Formel muß an die Spitze des Systems treten, wenn sie auch die Ethik selbst unter ihren Folgesätzen aufführt. Die Causalität, der eigentliche Hauptbegriff und die erste Erklärung des Spinozismus, erfüllt die Forderung nicht, die an das Programm dieser Philosophie gestellt wird, denn sie ist

zwar dem Zweckbegriff entgegengesetzt, aber einverstanden mit dem Materialismus. Es hieße Spinoza für einen Materialisten ausgeben, wenn man das Princip der wirkenden Ursache für den Grundgedanken seines Systems halten wollte. Um den Zweckbegriff im Principe zu verneinen, muß jede idealistische Erklärung der Körper aufgehoben, und die Materie vom Denken unterschieden werden als ein selbständiges und rein aus sich selbst wirkendes Vermögen. Um den Materialismus im Principe zu verneinen, muß jede realistische Erklärung der Ideen aufgehoben, und das Denken von der Ausdehnung unterschieden werden als eine ursprüngliche und rein auf sich selbst beruhende Kraft. Diese doppelte Erklärung giebt der Spinozismus, indem er das Verhältniß von Denken und Ausdehnung entscheidet, und darum bildet nach Trendelenburg dieser Satz den Grundgedanken des Systems.

Indessen müssen hierbei gewisse Voraussetzungen gelten, von denen unmittelbar die Ansicht Trendelenburgs abhängt, und die wir bei näherer Prüfung nicht werden einräumen können. Zuerst nemlich müßte man annehmen, daß Spinoza selbst jenen Gegensatz von Teleologie und Materialismus vor Augen hatte, wenn er in dem ursprünglichen Gedanken seines Systems gerade diese Extreme vermeiden oder vermitteln wollte. Sodann müßte man zugeben, daß Causalität und Materialismus identisch seien, und daß auch Spinoza mit diesem Satz übereinstimmte, wenn er ein anderes Princip, als die Causalität, nöthig hatte gegen den Materialismus. Allein der logische Gegensatz des Zwecks und der wirkenden Ursache ist in dem Bewußtsein der früheren Philosophie keineswegs so offen und deutlich ausgesprochen, daß er dem Geiste Spinozas unmittelbar auffallen konnte. Die Philosophie vor Cartesius hat den Zweckbegriff zu ihrem fast ausschließlichen Principe: seit Sokrates wenigstens ist sie diesem Begriffe gefolgt, und die größten Gegensätze, die vor Cartesius existiren, Aristo-



teles und Augustin, stimmen darin überein, daß ihre Weltanschauung im Geiste der Teleologie verfaßt ist. Wo sind die Documente des Materialismus? Man muß sie vor Sokrates suchen, und die dürftigen Zeugnisse, die man dafür aufbringen kann, beschränken sich fast allein auf die fragmentarische Philosophie der Atomisten, die man so hoch gewiß nicht anschlagen darf, daß sie den ebenbürtigen Gegensatz bilde gegen die gesammte Philosophie von Sokrates bis an die Schwelle des Spinozismus. Wenn man die Philosophie vor Cartesius betrachtet, welcher Gegensatz springt hier mehr in die Augen und muß nothwendig eher bemerkt werden: Materialismus und Teleologie oder Alterthum und christliche Theologie? Welcher Gegensatz ist mächtiger unter den Philosophen, die Spinoza vorausgehen: Democritus und Plato oder Aristoteles und Augustin? Also auch angenommen, daß in der That die Antithese zwischen Teleologie und Materialismus vor Spinoza gegeben war, so wie sie Trendelenburg behauptet, so konnte sie dem Bewußtsein jenes Philosophen unmöglich als der hauptsächliche und charakteristische Gegensatz der philosophischen Systeme erscheinen. Denn wie sollte in den Horizont des Spinozismus ein Gegensatz fallen, der schon vor Plato entschieden war? Aber es scheint uns, daß in der Philosophie vor Cartesius überhaupt jener Materialismus nicht existirt hat, welcher dem Zweckbegriffe gegenübertritt, denn die vorsokratischen Systeme, die ihn darstellen sollen, kannten noch nicht die Idee des Zwecks, darum konnten sie auch die Teleologie nicht verneinen, also den Materialismus nicht bilden, der nur möglich ist in diesem bewußten Gegensatze. Die logische Antithese, welche Trendelenburg in dem Gegensatz von Materialismus und Teleologie begreift, kann erst nach Spinoza auftreten, und es sind spätere Philosophen gewesen, die sich um die Versöhnung derselben bemüht haben. In Spinozas eigenem Verstande möge die Causalität dem Zweckbegriff auf das schroffste entgegengesetzt, aber

niemals mit dem Materialismus identificirt werden, denn das System der wirkenden Ursachen ist nicht ohne Weiteres Materialismus. Es wäre der Fall, wenn das Wesen der Dinge allein in der Ausdehnung bestände, aber wenn es eine ursprüngliche von der Materie unabhängige Denkkraft giebt, wie Spinoza voraussetzt, so giebt es auch eine denkende Causalität, die man mechanisch, aber unmöglich materiell nennen kann.

Auch sind wir nicht einverstanden mit dem Gesichtspunkt, unter dem Trendelenburgs gelehrte und einsichtsvolle Schrift die verschiedenen Standpunkte der Philosophie auffaßt. Sie betrachtet nämlich als den höchsten Gegensatz, der in den Dingen existirt, die blinde Kraft und den bewußten Gedanken; da nun die Philosophie überhaupt die Einheit der Dinge zu ihrem Problem hat, so muß sie das Verhältniß zwischen Kraft und Gedanke begreifen. Die möglichen Exponenten dieses Verhältnisses sind die möglichen Standpunkte der Philosophie. Nun giebt es, um das fragliche Verhältniß auseinanderzusetzen, folgende drei Bestimmungen: entweder ist die Kraft oder der Gedanke oder die Einheit beider das ursprüngliche Wesen. Die erste Bestimmung entscheidet der Materialismus, die zweite die Teleologie, die dritte Spinoza. Hier ist, wenn wir nicht irren, ein Paralogismus begangen worden. Eingeführt nämlich wird der Gegensatz unter der Form der blinden Kraft und des bewußten Gedankens; dann gilt dasselbe Verhältniß ohne den spezifischen Zusatz zwischen Kraft und Gedanke schlechthin. Blinde Kraft und bewußter Gedanke sind einander allerdings entgegengesetzt: nicht weil die eine Kraft und der andere Gedanke, sondern weil jene blind und dieser bewußt ist. Kraft und Gedanke schlechthin bilden keine Gegensätze. Wenn man sie als solche behandelt, so macht man die stille Voraussetzung, daß die Kraft identisch ist mit dem blinden, bewußtlosen Wesen, daß es nur materielle Kräfte giebt, daß der Begriff der Kraft zusammenfällt



mit dem der Materie und darum die Causalität eines ist mit dem Principe des Materialismus. Auf dieser Annahme allein beruht Trendelenburgs Grundanschauung des Spinozismus: also hängt sie von der Voraussetzung ab, daß Kraft und blinde Kraft oder Ausdehnung einen und denselben Begriff bilden. Wie verhält sich dazu der Spinozismus? Hier ist Denken und Ausdehnung identisch im Begriffe der Kraft, und man kann im Verstande Spinozas nicht sagen, daß Denken und Kraft identisch seien im Begriffe der Substanz. Das wäre nicht eine Synthese verschiedener, sondern nur eine Analyse desselben Begriffs, denn das Denken ist eben so gut Kraft oder unendliches Vermögen als die Ausdehnung. Hätte Trendelenburg die Kraft nicht mit der blinden Kraft oder der Materie identificirt, so würde er die Causalität nicht gleichgesetzt haben dem Materialismus, so hätte er für den Grundgedanken Spinozas keine andere Erklärung bedurft, als den Begriff der wirkenden Ursache. Wenn wir aber mit Trendelenburg unter Kraft die blinde Kraft oder die Ausdehnung verstehen, so kann das Verhältniß zwischen Gedanke und Kraft erst dann von der Philosophie untersucht und begriffen werden, nachdem der Gegensatz beider entdeckt ist. Diese Entdeckung macht Cartesius: die früheren Systeme kennen weder den Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung noch den der Teleologie und des Materialismus. Darum eignet sich das Problem, welches Trendelenburg der Philosophie überhaupt stellt, nur für den dogmatischen Zeitraum von Cartesius bis Kant. Der Gegensatz von Denken und Ausdehnung (Gedanke und Kraft) geht hervor aus der Philosophie des Cartesius und wird versöhnt durch die Lehre Spinozas. Der Gegensatz der causae finales und causae efficientes, des Zweckbegriffs und der Causalität (Teleologie und Materialismus), geht hervor aus dem Spinozismus und die Versöhnung dieses Gegensatzes wird zum ersten Male versucht von Leibniz.

Diese Auseinandersetzung war nöthig, um die Charakteristik, die wir vom Spinozismus gegeben haben, gegen einen ebenso lehrreichen als bedeutenden Einwurf zu sichern.

### 1. Der Antispinozismus oder die äußeren Widersprüche gegen die Lehre Spinozas.

Was wird nun aus dem Gesichtspunkte der Kritik über Spinozas Philosophie gesagt werden können, wenn es feststeht, daß sie das Vernunftsystem der reinen Causalität bildet? Man muß hier die Gegner wohl unterscheiden von den eigentlichen Kritikern. Unter den Gegnern verstehe ich diejenigen, die wegen ihrer eigenen Verfassung mit dem Systeme nicht übereinstimmen; die wahren Kritiker bestimmen ihr Urtheil nur durch den Begriff des Objects, und wenn sie mit diesem nicht übereinstimmen, so liegt der Grund nicht in ihrer, sondern in seiner Verfassung. Wenn der Grund, warum ich einer Sache widerspreche, in mir liegt, so bin ich ihr Gegner; wenn dieser Grund in der Sache selbst enthalten ist, so bin ich ihr Kritiker. Die Urtheile, welche die Gegner vorbringen, sind darum äußere Widersprüche, während das Urtheil, welches der Kritiker bildet, den innern Widerspruch aufklärt, der aus dem Objecte selbst hervorgeht.

Gewöhnliche Werke, welche die mittlere Geisteshöhe nicht übersteigen, haben immer mehr Kritiker, als Gegner. Denn die Meisten befreunden sich gern mit dem Gewöhnlichen, weil es ihnen verwandt ist, und darum vermögen sie leicht und sicher darüber zu urtheilen. Ungewöhnliche Werke dagegen, die aus der Kraft des menschlichen Genius erzeugt sind, werden immer mehr Gegner als Kritiker finden; sie theilen das Loos aller eminenten Charaktere, daß sie mehr bekämpft als verstanden werden. Wir wollen hier die Gegner des ungewöhnlichen Geistes nicht etwa unter dem elegischen Gesichtspunkte ansehen, als ob es die gemeine Leidenschaft sei, welche die Meisten gegen das menschlich Große aufbringt,

sondern das Verhältniß läßt sich aus psychologischen Gründen einfacher und besser erklären. Auf der einen Seite nemlich ist alle wahre Erkenntniß schwer, und namentlich das bedeutende Object, wenn es durchdrungen werden soll, fordert eine Selbstverleugnung, wozu nur seltene Gemüther das Talent und die Kraft besitzen. Auf der andern Seite verschulden die eminenten Erscheinungen selbst den instinktiven Widerspruchsgeist, der gegen sie auftritt. Sie haben zunächst nicht blos für das gewöhnliche, sondern für das menschliche Gemüth überhaupt etwas Unheimliches, denn sie verletzen fast immer das Totalgefühl der Humanität, weil sie mit ausschließender Energie eine bestimmte Geisteskraft anspannen und den anderen gegenüber zu einseitiger Geltung bringen. Auf diese Weise stören sie den natürlichen Einklang der menschlichen Gemüthskräfte, und die verletzte Humanität bildet gegen die schroffe Größe jener Charaktere ein ästhetisches Widerstreben, das in Wahrheit begründet ist, wenn ihm auch das *klare Bewußtsein* seiner Gründe selbst mangelt.

So erklären sich aus der eigenthümlichen Verfassung des Spinozismus die vielen und bedeutenden *Antipathien*, welche dieses System gegen sich aufbrachte. Wir reden hier nur von den *bedeutenden*, nemlich von jenen Gegnern, die vermöge ihrer Natur lebhaft und energisch empfinden, was dem Spinozismus vermöge der seinigen abgeht. Die bedeutenden Gegner verstehen, was Spinoza gedacht, und *fühlen* zugleich die Wahrheit dessen, was er verneint hat: so vereinigen sich aus verschiedenen Gemüthsbedürfnissen ganz heterogene und einander entgegengesetzte Neigungen zu einem gemeinschaftlichen *Antispinozismus*, der in allen Punkten die Partei dessen ergreift, was die Lehre Spinozas für ungültig und wesenlos erklärt. Die spinozistische Philosophie war das System der reinen Vernunft, der reinen Natur, der reinen Causalität. Als Rationalismus bejahte sie nur die klaren Begriffe und verneinte Alles *Irrationale*, das unbegreif-

liche Object und die unklare oder sinnliche Erkenntniß. Als Naturalismus bejahte sie die gegebene Natur und verneinte den schöpferischen Geist. Als Dogmatismus bejahte sie die natürliche Causalität und verneinte die moralische Freiheit. Was wird demnach der Antispinozismus behaupten? Die irrationale Wahrheit, den schöpferischen Geist, die moralischen Ideale. Diese Begriffe werden dem Spinozismus gegenüber nicht auf Beweise, sondern auf Gefühle gegründet, sie werden gemüthlich oder pathetisch geltend gemacht und in der Weise unmittelbarer Gewißheit hingestellt werden als offenbarte oder angeborene Wahrheiten. Das Irrationale flüchtet sich in die Mystik des Gefühls und der Sinnlichkeit; die Schöpfung behauptet sich als supranaturale oder positive Offenbarung; die Moral erklärt sich für angeborenen Instinct oder für ein natürliches Axiom des gesunden Menschenverstandes. So bildet der Antispinozismus seine verschiedenen Standpunkte in den entgegengesetzten Formen mystischen Gefühls und platten Verstandes, supranaturaler Offenbarung und natürlicher Sinnlichkeit. Die Wahrheit ist irrational, was heißt das? Sie kann nicht durch logische Begriffe erkannt werden: in diesem Hauptsatze des Antispinozismus vereinigen sich Jacobi, Feuerbach und Schelling. Der erste behauptet gegen Spinoza die irrationale Gottheit; der andere die irrationale Erkenntniß; der dritte die irrationale Schöpfung. Jacobi erklärt, das wahre Object oder Gott könne nicht gedacht, sondern nur gefühlt werden. Feuerbach erklärt, das wahre Erkenntnißvermögen sei nicht der Intellectus, sondern die Imagination, nicht der logische, sondern der sinnliche Verstand, und Spinoza verfehle eben deßhalb die Wahrheit, die er suche, weil er die Natur nicht sinnlich, sondern logisch betrachte. Schelling, der auf seinem ersten Standpunkte dem Spinozismus verwandt war und lediglich den Coincidenzpunkt der Weltgegensätze im Auge behielt, erklärt auf seinem letzten Standpunkte die Unfähigkeit der rationellen

Weltbetrachtung überhaupt, die sich im Spinozismus prototypisch darstelle. Denn die wirkliche Wahrheit der Dinge bestehe nicht, wie sich der Rationalismus überrede, in nothwendigen Gesetzen, sondern in einem göttlichen und freien Schöpfungsacte, den vermöge ihrer Natur die denkende Vernunft niemals begreifen könne.

Spinoza behauptet die volle Erkenntniß der Wahrheit. Dem widersprechen Skepsis und Mystik: jene hält die Erkenntniß für unmöglich, diese hält die Wahrheit für geheimnißvoll. Die Skepsis bekämpft den Spinozismus in Pierre Bayle, die Mystik in Pascal, Jacobi und Schelling.

Spinoza behauptet die Erkenntniß der Wahrheit durch den reinen Verstand oder das klare Denken. Dem widerspricht die Gefühlsphilosophie und der Sensualismus: jene erklärt das dunkle Gefühl, dieser die natürliche Sinnlichkeit des Menschen für das wahre Erkenntnißvermögen. Die Gefühlsphilosophie bekämpft den Spinozismus in Jacobi, der Sensualismus in Feuerbach.

Spinoza behauptet als das göttliche Weltgesetz die reine Causalität. Dem widerspricht der Glaube an die moralischen Zwecke der Natur und an die natürliche Moral des Menschen: der Deismus eines Rousseau, die natürliche Theologie eines Mendelssohn und Reimarus, zuletzt der gesunde Menschenverstand, in dessen Namen alle diejenigen philosophiren, denen das Talent und die Bildung der Philosophie abgeht.

Es heißt den Spinozismus weder widerlegen noch beurtheilen, wenn man die Philosophie durch die Mystik, den Verstand durch das Gefühl oder die sinnliche Empfindung, das Naturgesetz der reinen Causalität durch auswärtige Moralbegriffe zu verdrängen sucht. Gegen das System selbst wird damit nichts ausgerichtet, wenn ihm von vielen Seiten die Gesinnungen Andersdenkender widersprechen. Es soll der Fall sein, daß die Philosophie Spinozas das menschliche Gemüth nicht befriedigt, daß dieses im

Vollgefühle der Humanität eine andere Wahrheit, eine andere Erkenntniß, eine andere Weltordnung begehrt, als ihm jene Philosophie bietet. Aber was helfen Gemüthsbedürfnisse gegen Beweise? Was wollen Gefühle gegen Grundsätze? Principien können nur durch Principien, Beweise nur durch Gegenbeweise wirklich entkräftet werden. Ich begreife recht gut die psychologischen Gründe, aus denen jene Gegensätze entstanden sind, die den Spinozismus bekämpfen, sie erscheinen mir als bedeutsame Einwürfe, aber weil sie der rationellen Unterstützung entbehren, sei es aus Absicht oder aus Ohnmacht, so kann ich sie nicht für Spinozas ebenbürtige Gegner halten. Wenn in der Humanität Anlagen und Kräfte enthalten sind, welche Spinoza weder begreift noch befriedigt, so sind damit die natürlichen Gründe gegeben, woraus jene Gegensätze hervorgehen. Freilich ist ein philosophisches System selbst in der höchsten Vollendung nicht der gesättigte Ausdruck des ganzen menschlichen Wesens, denn die Humanität ist mehr als bloße Erkenntniß. Folgt daraus, daß der Verstand verdrängt werden müsse durch das Gefühl, oder die Philosophie durch die Mystik? Freilich ist der logische Verstand selbst in seiner vollen Klarheit nicht der Gesammtausdruck alles menschlichen Wissens, denn die Erkenntniß ist mehr, als abstractes Denken. Folgt daraus, daß der Verstand verdrängt werden müsse durch das sinnliche Erkenntnißvermögen, oder die Metaphysik durch den Sensualismus?

Die Philosophie ist nicht die volle Humanität, das reine Verstandessystem ist nicht die volle Erkenntniß. Darum bedürfen beide der naturgemäßen Ergänzung, und dieses Bedürfniß wird um so fühlbarer, je exclusiver die speculative Erkenntniß und das abstracte Denken dem menschlichen Leben gegenüber treten. Die Philosophie muß ergänzt werden durch die Religion, denn die ewigen Begriffe bedürfen der ewigen Gefühle, um lebendige Wahrheiten zu werden. Die Verstandeserkenntniß muß ergänzt werden durch Sinnlichkeit und Phantasie, denn nur im farbigen

Lichte erscheint das wahre Bild des Universums. Aber man ergänzt die menschlichen Vermögen nicht, wenn man sie einander entgegensetzt; man verfehlt die harmonisch gestimmte Humanität, wenn man ein Extrem gegen das andere aufbietet, und jenes Bedürfniß, welches in Jacobi das Gefühl gegen die Philosophie, in Feuerbach die Sinnlichkeit gegen den abstracten Verstand entzündet, wird in der That nicht befriedigt, weder bei jenem durch die Mystik noch bei diesem durch den Materialismus. Die Mystik ist nicht das befriedigte, sondern nur das entzündete Gefühl, und ebenso ist der Materialismus nicht die befriedigte, sondern nur die entzündete Sinnlichkeit. Diese Aufregungen haben etwas Krankhaftes und verrathen uns deutlich den pathologischen Ursprung, woraus sie erklärt wurden. Wir begegnen öfters in den Entwickelungskrisen der Philosophie, die den großen Epochen vorangehen oder nachfolgen, solchen pathologischen Charakteren, die mit sich selbst in den sonderbaren Contrast gerathen, daß sie aus dem tief gefühlten Bedürfnisse nach Ergänzung der Menschennatur einen Theil derselben ergreifen, der eben im Augenblicke der bedürftigste ist, und dieses Bruchstück nun mit leidenschaftlicher Verblendung für das Ganze ausgeben. Aus dem ursprünglich ästhetischen Verlangen nach der vollen Harmonie des ganzen menschlichen Wesens überspannen sie hastig eine Saite desselben, und sie berauschen sich so an ihren Mißtönen, daß sie zuletzt den Sinn für die Musik verlieren. Namentlich ist die Philosophie unserer Tage bewegt und verwirrt von einer Menge solcher Contraste. Nie hat man sich eifriger bemüht um den vollen Begriff des menschlichen Wesens, und nie ist dieser Begriff mehr zerstückelt und die Extreme desselben mehr übertrieben worden, als in den überspannten Theorieen heutiger Mystiker und Materialisten. Die abstracte Philosophie, so beginnt man, stillt den menschlichen Wissensdurst nicht mit ihren reinen Begriffen; sie läßt die sinnliche Anschauung leer und giebt uns ein Schema,

wenn wir ein Bild suchen. Die Sinnlichkeit, so fährt man fort, muß daher in Einklang gesetzt werden mit dem logischen Verstande. Die wahre und naturgemäße Philosophie, so schließt man, besteht also nur in der sinnlichen Empfindung! Aus dem Durste folgt, daß ich ihn stille, und im Augenblicke, wo dieses Bedürfniß mich schmerzt, ist ein Trank meine höchste Erquickung. Soll nun deshalb die Poesie bloß Trinklieder dichten? Dieses Verlangen wäre ebenso überspannt und kindisch, als wenn man aus dem Triebe nach sinnlicher Anschauung begehrt, daß die Philosophie nur sensualistisch sein dürfe. So wenig die Trinklieder den Durstigen erquicken, eben so wenig befriedigt der Sensualismus die Begierde der sinnlichen Anschauung!

Die Bedürfnisse der Menschennatur sind berechtigt, aber sie müssen erst durch Begriffe klar und deutlich gemacht sein, bevor sie philosophischen Systemen entgegengesetzt werden dürfen. Die logische Weltbetrachtung ist schon durch ihre Form geschützt gegen die nur gemüthlich begründeten Einwürfe; darum wird der Spinozismus nicht getroffen von den äußeren Widersprüchen seiner pathologischen Gegner. In jedem Kampfe beweist sich die größere Macht durch die ruhige Haltung: das ist der Triumph, den Spinoza voraus hat über die stürmischen Angriffe, die von Außen auf seine Lehre gemacht werden.

### 2. Der innere Widerspruch oder die ursprüngliche Antinomie des Systems.

Der Spinozismus ist eine gemüthlose Philosophie: in diesem Satze werden sich wohl alle die Einwände vereinigen lassen, welche die Gegner vorbrachten. Sie fühlen, daß in dem menschlichen Gemüthe mehr enthalten ist, als in der Lehre Spinozas; wenn sie sich dieses Gefühl klar machen wollten, so würden sie sagen, daß nicht alle Thatsachen des menschlichen Gemüths von Spinoza begriffen werden, oder daß die Principien seiner Philo-

sophie noch nicht die Fähigkeit haben, das gemüthlich erfüllte Menschenleben ganz zu erklären. So würden sie mit dem Worte gemüthlos nicht einen Mangel des Gemüths, sondern einen Mangel des Verstandes oder der Begriffe bezeichnen, wie man etwa solche Begriffe leblos nennen kann, die nicht im Stande sind, das Lebendige zu erklären. Eine Philosophie, welche das menschliche Gemüth in seinem religiösen und moralischen Leben vollkommen begriffe, wäre offenbar reicher als die Lehre Spinozas, aber man wird nicht sagen, daß sie darum gemüthvoller wäre. Denn die Begriffe an sich betrachtet sind weder gemüthlich noch gemüthlos, weder religiös noch atheistisch; sie sind Gattungen, aber nicht Individuen, und darum sind sie frei von den Gegensätzen des menschlichen Pathos. Gemüthlich und gemüthlos sind, wie religiös und atheistisch, Zustände des individuellen Lebens, aber nicht Eigenschaften allgemeiner Begriffe und darum niemals Prädicate philosophischer Lehren. Hierher gehört jener unverständige Vorwurf, den Viele dem Spinozismus in Ansehung der Moralität gemacht haben, daß nämlich dieses System unmoralisch sei, weil es die Moralbegriffe aufhebe und die Unterscheidung des Guten und Bösen nicht für göttliche Weisheit halte, sondern für eine wesenlose Einbildung des unklaren Verstandes. Aber die Philosophie Spinozas ist das System der reinen Natur und begreift daher nichts als die natürliche Nothwendigkeit. Ist nun die Natur ein moralisches Wesen? Kann sie ein unmoralisches sein? Ein System, welches nur die Natur begreift, ist kein Moralsystem; ist es darum unmoralisch? Von der Natur erwartet Niemand moralische Handlungen. Läßt sich von einem Systeme fordern, daß es die Gesetze des moralischen Lebens erkläre, wenn dieses System vermöge seiner Beschaffenheit nur begreift, was aus dem Wesen der Natur folgt? Es hieße Kürbisse von der Eiche verlangen, wenn man vom Spinozismus Moralbegriffe erwarten wollte; man kann solche Begriffe bei ihm

nicht vermissen, weil man sie hier nicht suchen kann, also darf man dem Systeme nicht vorwerfen, daß sie fehlen. Will man die auswärtigen Begriffe der Moral auf den Spinozismus anwenden, so möge man sagen: Spinoza war kein Moralist. Aber was will das heißen? Er war nicht das, was er seiner Natur nicht sein konnte: damit ist Spinozas Geist ebenso wenig getroffen, als wenn man von Schiller urtheilen wollte, dieser Poet war nicht musikalisch.

Welches auch die Mängel sind in der Philosophie Spinozas, so müssen sie aus der Natur des Systems begriffen und nicht von Außen demselben vorgeworfen werden. Die Frage der Kritik heißt daher: sind die Begriffe Spinozas mangelhaft, oder giebt es in dem Systeme selbst einen logischen Widerspruch? Mangelhaft ist ein Begriff, wenn er nicht vollkommen erklärt, was in ihm enthalten ist. Mangelhaft ist ein System, wenn es sich selbst nicht vollkommen begründet oder wenn es nicht ganz consequent ist. Die Fehler eines Kunstwerkes dürfen nur in der ästhetischen Form, die Fehler einer Rechnung nur in Zahlen, die eines Systems nur in Begriffen gesucht werden. Was in einem Kunstwerke die Poesie und in einer Rechnung die Combination ist, das ist in einem Systeme die Consequenz. Ist der Spinozismus ein consequentes System? Er ist es nicht, sobald in seinen Begriffen ein Widerspruch stattfindet, und wenn dieser Widerspruch die Hauptbegriffe entzweit, so ist das gesammte System mit sich selbst uneins. Die Hauptbegriffe sind Grundsatz und Resultat, Princip und Folge, das constituens und das consecutivum. Wie verhalten sich beide im Spinozismus? Das Princip des Systems ist Gott oder die eine Substanz als die Ursache aller Dinge. Die höchste Consequenz ist die Liebe Gottes oder die Erkenntniß der Substanz vermöge des menschlichen Geistes. Die Metaphysik beginnt mit der göttlichen Causalität; die Ethik schließt mit der menschlichen Freiheit. Das



Princip ist das wirkende, und die Consequenz ist das erkannte Wesen der Dinge. Stimmen diese beiden Begriffe mit einander überein? Ist in ihrem Resultate die Substanz dasselbe Wesen als sie in ihrem Principe war? die wirkende Substanz war die absolute Naturmacht oder die Ursache aller Dinge. Die erkannte Substanz ist ein Begriff des menschlichen Geistes oder das Object eines einzelnen Dinges. Die Ursache aller Dinge mußte ohne jede Determination begriffen werden, darum hatte sie weder Verstand noch Willen, und es gab also in ihrem Wesen keinen Begriff, der sie erkannte: sie war begrifflos, weil sie schrankenlos war. Wenn wir mit diesem Principe das Resultat vergleichen, so erscheint hier dem Wesen der Substanz etwas hinzugefügt, was in ihrem Ursprunge nicht enthalten war: die erkannte Substanz ist nicht mehr die reine Substanz. Aus der Macht aller Dinge ist das Object eines einzelnen Dinges geworden, so ist jene nicht mehr die schrankenlose Naturmacht. Als das Object des menschlichen Geistes ist die Substanz gegenwärtig in einer endlichen Erscheinung, eingefaßt in die Perspective eines determinirten Wesens, also ist sie nicht mehr, was sie im Anfange war, das ens absolute indeterminatum. Es ist in dem Systeme Spinozas eine auffallende Differenz zwischen der ersten und letzten Erscheinnng des göttlichen Wesens, zwischen dem Dasein der wirkenden und dem Dasein der erkannten Substanz: jene existirt im unendlichen Universum oder in der Ordnung aller Dinge, diese existirt im menschlichen Geiste oder in dem Verstande eines einzelnen Dinges. So widerspricht Spinoza in seinem Resultate dem ursprünglichen Wesen der Substanz: denn aus der reinen Substanz folgt eben so wenig die Erkenntniß derselben oder der Spinozismus, als aus dem bloßen Raume die Mathematik!

Mit diesem Widerspruch ist unmittelbar ein zweiter verbunden. Denn die Liebe Gottes oder die Erkenntniß des ewigen

Wesens ist ebenso unvereinbar mit der Natur der Substanz, als mit der des menschlichen Geistes. Wie ist es möglich, daß von einem endlichen Wesen das unendliche begriffen wird? Wie ist es möglich, daß ein endliches Wesen das unendliche begreift? Die Substanz kann nicht erkannt werden, denn in ihr giebt es kein Erkenntnißvermögen, und außer ihr ist Nichts. Der menschliche Geist ist nicht im Stande, die Substanz zu erkennen; denn diese bildet den Zusammenhang aller Dinge, und der Mensch ist eingeschlossen in diesen Zusammenhang als ein Ding unter Dingen, aus dessen beschränkter Denkkraft unmöglich eine universelle Erkenntniß der Dinge oder ein klares Weltbewußtsein hervorgehen kann. Ist die Substanz, was sie ihrem Principe nach sein soll, die reine und schrankenlose Naturmacht, so kann sie niemals Object der menschlichen Erkenntniß werden. Ist der menschliche Geist, was er seinem Principe nach sein soll, ein endlicher und beschränkter Modus, so kann er niemals Subject einer absoluten Erkenntniß werden. So widerspricht Spinoza in seinem Resultate dem ursprünglichen Wesen des menschlichen Geistes: denn ein Modus kann eben so wenig Philosoph oder ein Spinoza werden, als das Dreieck ein Mathematiker!

Wenn aber der menschliche Geist aufhört, Modus zu sein, so muß eben dasselbe vom Körper gelten, denn dieser ist seinem Wesen nach identisch mit dem Geiste. Wenn der Mensch aufhört, Modus zu sein, so muß eben dasselbe von allen Dingen gelten, denn diese sind vom Menschen nur dem Grade, aber nicht dem Wesen nach verschieden. Damit löst sich der Zusammenhang der Dinge auf, der im natürlichen Causalnexus alle Erscheinungen mit einander verknüpfte, diese festgeschmiedete Kette springt entzwei, indem sich ein Glied davon absondert. So wird in dem Systeme Spinozas, wenn wir es kritisch auf die Probe stellen, die Harmonie der Begriffe zur Dissonanz, und der Widerspruch fällt in die

Augen zwischen dem Grundsatz und der Consequenz. Die Substanz ist nicht mehr absolute Naturmacht; die Dinge sind nicht mehr endliche Modi; ihr Zusammenhang ist nicht mehr natürliche Causalität.

Wie konnte sich dieser einleuchtende Widerspruch in unserer Darstellung verbergen? Wie war es möglich, daß uns damals als vollkommene Gleichung erschien, was sich jetzt als das baare Gegentheil davon herausstellt, nämlich als die entschiedene Differenz in den Hauptbegriffen des Spinozismus? Wie konnte Spinoza selbst, dieser scharfblickende Geist, so befangen oder so verblendet sein, daß ihm dieser augenscheinliche Widerspruch seiner Philosophie entging? Wenn es von Seite des Philosophen nur ein Fehler war oder ein Irrthum, den er auch nicht begehen konnte, den er besser nicht begangen hätte, so war es von unserer Seite nur ein Kunststück, das System so darzustellen, als ob dieser Irrthum gar nicht existire. Wenn aber jener Widerspruch das Schicksal des Spinozismus ausmacht, so erklärt sich, warum ihn unsere Darstellung nicht entdecken durfte, denn sie mußte sich dem Schicksal ihres Objects ergeben; warum ihn Spinoza selbst weder einsehen noch vermeiden konnte, denn er mußte das Schicksal seines Charakters erfüllen. Und so verhält es sich in der That mit dem erklärten Widerspruche zwischen Princip und Consequenz der spinozistischen Lehre. Der Widerspruch liegt schon in dem ersten Gedanken des Systems, und indem ihn der letzte offen ausspricht, so erfüllt er nur seine ursprüngliche Anlage. Denn der Grundsatz, worauf der Spinozismus beruht, ist der Begriff der Substanz. Was kann aus dem Begriffe der Substanz für ein anderes Resultat folgen, als die begriffene oder erkannte Substanz? So bilden der erste und letzte Gedanke des Systems eine vollkommene Gleichung, und der Widerspruch, der hier entdeckt wurde, liegt weniger in der Gleichung selbst als in ihrem Principe. Denn mit dem Wesen der Substanz ist der Begriff

derselben schlechterdings nicht zu vereinigen. Die Substanz kann nur durch sich selbst begriffen werden, aber um diesen Begriff zu vollziehen, müßte sie ein Vermögen haben, das sie kraft ihres Wesens von sich ausschließt. Ohne Erkenntnißvermögen giebt es keinen Begriff der Substanz. In dem Wesen der Substanz giebt es kein Erkenntnißvermögen. Wie erklären wir uns also den Begriff der Substanz? Wie ist es möglich, daß Spinoza mit diesem Begriff oder mit der Definition der Causalität sein System einführt und das Princip, welches er setzt, mit demselben Zuge zugleich aufhebt? Denn er setzt den Begriff eines Wesens, von dem er behauptet, daß in ihm kein Begriffsvermögen und außer ihm Nichts existire. Woher kommt dieser Begriff, der in der Philosophie Spinozas ebenso nothwendig als unmöglich ist? Hier treffen wir den ursprünglichen Widerspruch, der den Charakter des Spinozismus ausmacht, und nur aus dem Genius desselben erklärt werden kann. Spinoza setzt dem Wesen der Dinge das Erkenntnißvermögen voraus, wodurch jenes begriffen wird; er setzt dem Erkenntnißvermögen das Wesen der Dinge voraus, wodurch jenes verneint wird: auf diesen beiden Voraussetzungen beruht der Charakter seines Systems. Wenn er dem Wesen der Dinge nicht das Erkenntnißvermögen vorausgesetzt hätte, wie ein religiöses Selbstgefühl, so wäre Spinoza nicht der Philosoph des reinen Dogmatismus gewesen. Wenn er dem Erkenntnißvermögen nicht das Wesen der Dinge vorausgesetzt hätte als die gegebene Weltordnung, so wäre Spinoza nicht der Philosoph des reinen Naturalismus gewesen. „Er verhält sich zu der Erkenntniß rein religiös; er verhält sich zu der Natur rein denkend:“ so bezeichneten wir in dem Programm dieser Untersuchungen den geschichtlichen Charakter Spinozas. Darin liegt eine Theilung des Gemüthes, die den ursprünglichen Widerspruch verschuldet, in dem die Lehre Spinozas verfaßt ist. Wenn man das Erkenntnißvermögen unab-

hängig von der Natur und die Natur unabhängig von dem Erkenntnißvermögen voraussetzt, so ist unter diesen Bedingungen die Philosophie Spinozas das einzig mögliche und das einzig richtige System. Aber jene beiden Prämissen sind einander entgegengesetzt und bilden also eine Antinomie; diese Antinomie ist dem Spinozismus wesentlich, sie erklärt seinen Charakter und begründet zugleich seinen Widerspruch. Denn die Lehre Spinozas war nach unsrer Charakteristik das System der reinen Causalität. Aus der ersten Voraussetzung, welche Spinoza vermöge seiner dogmatischen Gemüthsverfassung macht, folgt die Möglichkeit eines philosophischen Systemes; aus der andern, die im Geiste des Naturalismus geschieht, folgt die Causalverknüpfung der Dinge. Wenn es kein Erkenntnißvermögen oder keinen Begriff der Substanz gäbe, wo bliebe der Spinozismus als System der Erkenntniß? Wenn es in der Substanz ein Erkenntnißvermögen gäbe oder einen Geist, der nach Zwecken handelte, wo bliebe das Naturgesetz der reinen Causalität, wo bliebe der Spinozismus als das System der rein natürlichen Weltordnung? So gründet sich die Lehre Spinozas in ihren wesentlichen Charakteren auf zwei Voraussetzungen, von denen die eine aufgehoben wird durch die andere, die sich zu einander verhalten wie Thesis und Antithesis: sie beruht auf dieser ursprünglichen Antinomie und widerspricht darum sich selbst.

Wenn die Welt in der That so wäre, wie sie von Spinoza begriffen wird, so wäre der Spinozismus als Philosophie eine Unmöglichkeit. Wenn diese Philosophie möglich ist, so muß der Zusammenhang der Dinge ein anderer sein, als sie behauptet, so ist der Spinozismus als Weltordnung unmöglich. Das ist die Antinomie, welche die Lehre Spinozas in ihrem Ursprunge bedingt und den durchgängigen Widerspruch derselben ausmacht. Darum erklärten wir diesen Widerspruch für das Schicksal, welches Spinoza vermöge seines geschichtlichen Charakters erfüllen

mußte, nicht etwa für einen Irrthum, den er mit größerem Scharfblicke hätte vermeiden können. Was wäre er gewesen, wenn er anders gedacht hätte? So mußte er entweder den Glauben an die Erkenntniß oder er mußte den Begriff der Naturmacht aufgeben; er hätte weder das Erkenntnißvermögen im menschlichen Gemüthe noch das Wesen der Dinge jenseits desselben voraussetzen dürfen. In dem einen Falle wäre ihm nur der Zweifel an der Wahrheit und in dem andern der Begriff einer moralischen Weltmacht übrig geblieben; also hätte er entweder ein Skeptiker oder ein Moralist sein müssen, wenn er nicht Spinoza gewesen wäre. Aber diese Charaktere sind einer spätern Epoche vorbehalten und sie gehören nicht in den classischen Geist des Dogmatismus. Wenn die Schicksale dieser Philosophie ausgelebt sein werden, dann erst ist der Zeitpunkt gekommen, wo die Voraussetzung der Erkenntniß aufgehoben wird durch den Zweifel, und wo eine neue Philosophie, nachdem sie das Wesen der Erkenntniß untersucht und aufgeklärt hat, den Grund legt für den Begriff der moralischen Weltordnung.

Spinoza ist das Genie der rein dogmatischen Philosophie, die im Glauben an die Erkenntniß das Wesen der Dinge mit vollkommener Selbstverleugnung betrachtet: wer will mit dem Genie darüber rechten, warum es diese Mission erfüllt und keine andere! Es gehorcht seinem Dämon eben so gut in dem Philosophen als in dem großen Poeten oder Gesetzgeber, und von der Lehre Spinozas gilt das göthe'sche Urwort:

Nach dem Gesetz, wonach du angetreten,
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sybillen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.



### 3. Die Lösung des Widerspruchs. Makrokosmus und Mikrokosmus.

Der Begriff der Substanz bildet also die ursprüngliche und unvermeidliche Antinomie des Spinozismus. Unter dem Wesen der Substanz verstehen wir mit Spinoza die reale Naturmacht oder das schrankenlose Weltvermögen, wodurch alle Dinge bewirkt und im Zusammenhange der Causalität mit einander verknüpft werden. Unter dem Begriffe der Substanz verstehen wir die Erkenntniß jener Weltmacht oder den Grundsatz, woraus wir das logische System der Dinge ableiten. Nun ist mit dem natürlichen Systeme der Causalität das logische oder begriffene System derselben schlechterdings unvereinbar. Denn das Princip der natürlichen Weltordnung ist eine Macht, und das Princip der logischen oder begriffenen Weltordnung ist ein Grundsatz. Aber um diesen Grundsatz zu fassen, ist ein Vermögen nothwendig, welches nirgends existirt, so lange die Weltordnung von den Gesetzen jener Naturmacht allein abhängt, denn Grundsätze sind Weltprincipien, die offenbar nur aus einem Weltverstande hervorgehen können. Wo giebt es in dem natürlichen Systeme der Causalität einen solchen Weltverstand? Nicht in der Substanz, denn sie ist ohne Verstand; nicht in den Dingen, denn sie sind beschränkte Modi, aber keine universelle Wesen, die allein einer universellen Erkenntniß fähig wären. Spinoza selbst erklärt in dem ersten Axiome der Ethik: Alles ist entweder Substanz oder Modus; mithin giebt es überhaupt kein Vermögen, welches den Grund der Dinge in einen Satz verwandeln oder den Begriff der Substanz bilden könnte.

Aus dem Begriffe der Substanz folgt die Erkenntniß, und in der Erkenntniß oder in der klaren Betrachtung des ewigen Wesens besteht nach Spinoza das freie und religiöse Gemüthsleben. Da nun der Begriff der Substanz im Spinozismus nicht

begründet, sondern vorausgesetzt ist, da diese Voraussetzung durch das Naturgesetz der bloßen Causalität im Grunde verneint wird, so gilt dasselbe von Philosophie, Religion und Geistesfreiheit; sie sind im Gemüthe Spinozas vorausgesetzt, aber sie sind nach den Gesetzen seiner Weltanschauung unmöglich. So befinden wir uns dem Spinozismus gegenüber in folgendem Dilemma: wenn wir die Weltordnung der Causalität in ihrer natürlichen Wahrheit annehmen, so müssen wir sie in ihrem logischen Charakter verwerfen; wenn wir den letztern annehmen, so müssen wir die natürliche Wahrheit der Dinge anders begreifen.

Ohne Begriffe läßt sich überhaupt von den Dingen nicht reden; und es wäre ein vergeblicher Rettungsversuch, wenn man sich auf Kosten der Erkenntniß in die Arme der Natur werfen wollte. Also bleiben wir bei dem Begriffe der Substanz, der uns von Neuem problematisch geworden ist und darum von Neuem begründet werden muß. Begreifen können wir nur, was in uns selbst existirt oder mit unserem Wesen in nothwendigem Zusammenhange steht. Mithin können wir den Begriff der Substanz nur dann fassen, wenn das Wesen derselben unserem eigenen Dasein inwohnt. Das war nicht der Fall bei Cartesius, denn hier existirte das einmüthige Wesen der Dinge jenseits der Welt, und das erkennbare Universum blieb in dem Dualismus befangen der denkenden und ausgedehnten Substanzen. Das sollte der Fall sein in der Philosophie des Spinoza, denn hier wurde die eine Substanz begriffen als die immanente Ursache aller Dinge. Aber eben dieser Begriff hebt sich selbst auf: die Substanz soll den Dingen immanent sein, in Wahrheit ist sie es nicht. Sie ist die schrankenlose und nothwendige Einheit, jene sind die beschränkten und zufälligen Modi; die Substanz ist die vernichtende Macht der Dinge, diese sind die vorübergehenden und ohnmächtigen Effecte. Als das ens absolute indeterminatum verneint die Substanz jede Determination, also jedes einzelne Wesen; als die

omnium rerum causa immanens müßte sie jedes einzelne Ding durchdringen und dessen Dasein in ursprünglicher Weise bejahen. Wäre die Substanz wirklich die immanente Ursache aller Dinge, so müßten die Dinge von Natur ursprüngliche Wesen sein und nicht unter fremden Bedingungen, unter äußeren Determinationen ein vollkommen abhängiges und rein secundäres Dasein führen. So lange die Substanz nur schrankenlos, und die Dinge nur beschränkt sind, bilden beide kein einmüthiges Wesen, sondern einen unmittelbaren Gegensatz, so lange bildet die Weltordnung keine wirkliche Einheit, sondern sie fällt wieder zurück in den Dualismus. Spinoza hat den cartesianischen Gegensatz der beiden Substanzen überwunden, aber er hat einen neuen an dessen Stelle gesetzt: nemlich den Dualismus von Substanz und Modus. In dem Principe Spinozas, wenn wir es nach seiner Intention schätzen, existirt die Einheit des Universums oder die absolute Immanenz des göttlichen Wesens; in seinem Systeme existirt thatsächlich der absolute Dualismus zwischen der göttlichen Macht und den endlichen Dingen. Dieser Widerstreit zwischen Absicht und Ausführung, zwischen der Immanenz, welche sein soll, und dem Dualismus, der in der That ist, erklärt sich einfach aus jener ursprünglichen Antinomie des Spinozismus. In der Thesis wurde dem Wesen der Dinge das Erkenntnißvermögen vorausgesetzt: was heißt das anders als die Erkennbarkeit Gottes annehmen, und wie könnte Gott erkennbar sein, wenn er uns nicht immanent wäre? In der Antithesis wurde dem Erkenntnißvermögen das Wesen der Dinge vorausgesetzt: was heißt das anders als eine absolute Naturmacht annehmen, zu der wir uns selbst verhalten, wie das unendlich Kleine zu dem unendlich Großen, so daß zwischen dem göttlichen Wesen und den endlichen Dingen ein unvermittelter Dualismus besteht?

Wir halten die Thesis fest auf Kosten der Antithesis, weil mit jener die Erkenntniß überhaupt aufgegeben, mit dieser dagegen

nicht vermissen, weil man sie hier nicht suchen kann, also darf man dem Systeme nicht vorwerfen, daß sie fehlen. Will man die auswärtigen Begriffe der Moral auf den Spinozismus anwenden, so möge man sagen: Spinoza war kein Moralist. Aber was will das heißen? Er war nicht das, was er seiner Natur nicht sein konnte: damit ist Spinozas Geist ebenso wenig getroffen, als wenn man von Schiller urtheilen wollte, dieser Poet war nicht musikalisch.

Welches auch die Mängel sind in der Philosophie Spinozas, so müssen sie aus der Natur des Systems begriffen und nicht von Außen demselben vorgeworfen werden. Die Frage der Kritik heißt daher: sind die Begriffe Spinozas mangelhaft, oder giebt es in dem Systeme selbst einen logischen Widerspruch? Mangelhaft ist ein Begriff, wenn er nicht vollkommen erklärt, was in ihm enthalten ist. Mangelhaft ist ein System, wenn es sich selbst nicht vollkommen begründet oder wenn es nicht ganz consequent ist. Die Fehler eines Kunstwerkes dürfen nur in der ästhetischen Form, die Fehler einer Rechnung nur in Zahlen, die eines Systems nur in Begriffen gesucht werden. Was in einem Kunstwerke die Poesie und in einer Rechnung die Combination ist, das ist in einem Systeme die Consequenz. Ist der Spinozismus ein consequentes System? Er ist es nicht, sobald in seinen Begriffen ein Widerspruch stattfindet, und wenn dieser Widerspruch die Hauptbegriffe entzweit, so ist das gesammte System mit sich selbst uneins. Die Hauptbegriffe sind Grundsatz und Resultat, Princip und Folge, das constituens und das consecutivum. Wie verhalten sich beide im Spinozismus? Das Princip des Systems ist Gott oder die eine Substanz als die Ursache aller Dinge. Die höchste Consequenz ist die Liebe Gottes oder die Erkenntniß der Substanz vermöge des menschlichen Geistes. Die Metaphysik beginnt mit der göttlichen Causalität; die Ethik schließt mit der menschlichen Freiheit. Das

Princip ist das wirkende, und die Consequenz ist das erkannte Wesen der Dinge. Stimmen diese beiden Begriffe mit einander überein? Ist in ihrem Resultate die Substanz dasselbe Wesen als sie in ihrem Principe war? die wirkende Substanz war die absolute Naturmacht oder die Ursache aller Dinge. Die erkannte Substanz ist ein Begriff des menschlichen Geistes oder das Object eines einzelnen Dinges. Die Ursache aller Dinge mußte ohne jede Determination begriffen werden, darum hatte sie weder Verstand noch Willen, und es gab also in ihrem Wesen keinen Begriff, der sie erkannte: sie war begrifflos, weil sie schrankenlos war. Wenn wir mit diesem Principe das Resultat vergleichen, so erscheint hier dem Wesen der Substanz etwas hinzugefügt, was in ihrem Ursprunge nicht enthalten war: die erkannte Substanz ist nicht mehr die reine Substanz. Aus der Macht aller Dinge ist das Object eines einzelnen Dinges geworden, so ist jene nicht mehr die schrankenlose Naturmacht. Als das Object des menschlichen Geistes ist die Substanz gegenwärtig in einer endlichen Erscheinung, eingefaßt in die Perspective eines determinirten Wesens, also ist sie nicht mehr, was sie im Anfange war, das ens absolute indeterminatum. Es ist in dem Systeme Spinozas eine auffallende Differenz zwischen der ersten und letzten Erscheinnng des göttlichen Wesens, zwischen dem Dasein der wirkenden und dem Dasein der erkannten Substanz: jene existirt im unendlichen Universum oder in der Ordnung aller Dinge, diese existirt im menschlichen Geiste oder in dem Verstande eines einzelnen Dinges. So widerspricht Spinoza in seinem Resultate dem ursprünglichen Wesen der Substanz: denn aus der reinen Substanz folgt eben so wenig die Erkenntniß derselben oder der Spinozismus, als aus dem bloßen Raume die Mathematik!

Mit diesem Widerspruch ist unmittelbar ein zweiter verbunden. Denn die Liebe Gottes oder die Erkenntniß des ewigen

Wesens ist ebenso unvereinbar mit der Natur der Substanz, als mit der des menschlichen Geistes. Wie ist es möglich, daß von einem endlichen Wesen das unendliche begriffen wird? Wie ist es möglich, daß ein endliches Wesen das unendliche begreift? Die Substanz kann nicht erkannt werden, denn in ihr giebt es kein Erkenntnißvermögen, und außer ihr ist Nichts. Der menschliche Geist ist nicht im Stande, die Substanz zu erkennen, denn diese bildet den Zusammenhang aller Dinge, und der Mensch ist eingeschlossen in diesen Zusammenhang als ein Ding unter Dingen, aus dessen beschränkter Denkkraft unmöglich eine universelle Erkenntniß der Dinge oder ein klares Weltbewußtsein hervorgehen kann. Ist die Substanz, was sie ihrem Principe nach sein soll, die reine und schrankenlose Naturmacht, so kann sie niemals Object der menschlichen Erkenntniß werden. Ist der menschliche Geist, was er seinem Principe nach sein soll, ein endlicher und beschränkter Modus, so kann er niemals Subject einer absoluten Erkenntniß werden. So widerspricht Spinoza in seinem Resultate dem ursprünglichen Wesen des menschlichen Geistes: denn ein Modus kann eben so wenig Philosoph oder ein Spinoza werden, als das Dreieck ein Mathematiker!

Wenn aber der menschliche Geist aufhört, Modus zu sein, so muß eben dasselbe vom Körper gelten, denn dieser ist seinem Wesen nach identisch mit dem Geiste. Wenn der Mensch aufhört, Modus zu sein, so muß eben dasselbe von allen Dingen gelten, denn diese sind vom Menschen nur dem Grade, aber nicht dem Wesen nach verschieden. Damit löst sich der Zusammenhang der Dinge auf, der im natürlichen Causalnexus alle Erscheinungen mit einander verknüpfte, diese festgeschmiedete Kette springt entzwei, indem sich ein Glied davon absondert. So wird in dem Systeme Spinozas, wenn wir es kritisch auf die Probe stellen, die Harmonie der Begriffe zur Dissonanz, und der Widerspruch fällt in die

Augen zwischen dem Grundsatz und der Consequenz. Die Substanz ist nicht mehr absolute Naturmacht; die Dinge sind nicht mehr endliche Modi; ihr Zusammenhang ist nicht mehr natürliche Causalität.

Wie konnte sich dieser einleuchtende Widerspruch in unserer Darstellung verbergen? Wie war es möglich, daß uns damals als vollkommene Gleichung erschien, was sich jetzt als das baare Gegentheil davon herausstellt, nämlich als die entschiedene Differenz in den Hauptbegriffen des Spinozismus? Wie konnte Spinoza selbst, dieser scharfblickende Geist, so befangen oder so verblendet sein, daß ihm dieser augenscheinliche Widerspruch seiner Philosophie entging? Wenn es von Seite des Philosophen nur ein Fehler war oder ein Irrthum, den er auch nicht begehen konnte, den er besser nicht begangen hätte, so war es von unserer Seite nur ein Kunststück, das System so darzustellen, als ob dieser Irrthum gar nicht existire. Wenn aber jener Widerspruch das Schicksal des Spinozismus ausmacht, so erklärt sich, warum ihn unsere Darstellung nicht entdecken durfte, denn sie mußte sich dem Schicksal ihres Objects ergeben; warum ihn Spinoza selbst weder einsehen noch vermeiden konnte, denn er mußte das Schicksal seines Charakters erfüllen. Und so verhält es sich in der That mit dem erklärten Widerspruche zwischen Princip und Consequenz der spinozistischen Lehre. Der Widerspruch liegt schon in dem ersten Gedanken des Systems, und indem ihn der letzte offen ausspricht, so erfüllt er nur seine ursprüngliche Anlage. Denn der Grundsatz, worauf der Spinozismus beruht, ist der Begriff der Substanz. Was kann aus dem Begriffe der Substanz für ein anderes Resultat folgen, als die begriffene oder erkannte Substanz? So bilden der erste und letzte Gedanke des Systems eine vollkommene Gleichung, und der Widerspruch, der hier entdeckt wurde, liegt weniger in der Gleichung selbst als in ihrem Princip. Denn mit dem Wesen der Substanz ist der Begriff

derselben schlechterdings nicht zu vereinigen. Die Substanz kann nur durch sich selbst begriffen werden, aber um diesen Begriff zu vollziehen, müßte sie ein Vermögen haben, das sie kraft ihres Wesens von sich ausschließt. Ohne Erkenntnißvermögen giebt es keinen Begriff der Substanz. In dem Wesen der Substanz giebt es kein Erkenntnißvermögen. Wie erklären wir uns also den Begriff der Substanz? Wie ist es möglich, daß Spinoza mit diesem Begriff oder mit der Definition der Causalität sein System einführt und das Princip, welches er setzt, mit demselben Zuge zugleich aufhebt? Denn er setzt den Begriff eines Wesens, von dem er behauptet, daß in ihm kein Begriffsvermögen und außer ihm Nichts existire. Woher kommt dieser Begriff, der in der Philosophie Spinozas ebenso nothwendig als unmöglich ist? Hier treffen wir den ursprünglichen Widerspruch, der den Charakter des Spinozismus ausmacht, und nur aus dem Genius desselben erklärt werden kann. Spinoza setzt dem Wesen der Dinge das Erkenntnißvermögen voraus, wodurch jenes begriffen wird; er setzt dem Erkenntnißvermögen das Wesen der Dinge voraus, wodurch jenes verneint wird: auf diesen beiden Voraussetzungen beruht der Charakter seines Systems. Wenn er dem Wesen der Dinge nicht das Erkenntnißvermögen vorausgesetzt hätte, wie ein religiöses Selbstgefühl, so wäre Spinoza nicht der Philosoph des reinen Dogmatismus gewesen. Wenn er dem Erkenntnißvermögen nicht das Wesen der Dinge vorausgesetzt hätte als die gegebene Weltordnung, so wäre Spinoza nicht der Philosoph des reinen Naturalismus gewesen. „Er verhält sich zu der Erkenntniß rein religiös; er verhält sich zu der Natur rein denkend:“ so bezeichneten wir in dem Programm dieser Untersuchungen den geschichtlichen Charakter Spinozas. Darin liegt eine Theilung des Gemüthes, die den ursprünglichen Widerspruch verschuldet, in dem die Lehre Spinozas verfaßt ist. Wenn man das Erkenntnißvermögen unab-

hängig von der Natur und die Natur unabhängig von dem Erkenntnißvermögen voraussetzt, so ist unter diesen Bedingungen die Philosophie Spinozas das einzig mögliche und das einzig richtige System. Aber jene beiden Prämissen sind einander entgegengesetzt und bilden also eine Antinomie; diese Antinomie ist dem Spinozismus wesentlich, sie erklärt seinen Charakter und begründet zugleich seinen Widerspruch. Denn die Lehre Spinozas war nach unsrer Charakteristik das System der reinen Causalität. Aus der ersten Voraussetzung, welche Spinoza vermöge seiner dogmatischen Gemüthsverfassung macht, folgt die Möglichkeit eines philosophischen Systemes; aus der andern, die im Geiste des Naturalismus geschieht, folgt die Causalverknüpfung der Dinge. Wenn es kein Erkenntnißvermögen oder keinen Begriff der Substanz gäbe, wo bliebe der Spinozismus als System der Erkenntniß? Wenn es in der Substanz ein Erkenntnißvermögen gäbe oder einen Geist, der nach Zwecken handelte, wo bliebe das Naturgesetz der reinen Causalität, wo bliebe der Spinozismus als das System der rein natürlichen Weltordnung? So gründet sich die Lehre Spinozas in ihren wesentlichen Charakteren auf zwei Voraussetzungen, von denen die eine aufgehoben wird durch die andere, die sich zu einander verhalten wie Thesis und Antithesis: sie beruht auf dieser ursprünglichen Antinomie und widerspricht darum sich selbst.

Wenn die Welt in der That so wäre, wie sie von Spinoza begriffen wird, so wäre der Spinozismus als Philosophie eine Unmöglichkeit. Wenn diese Philosophie möglich ist, so muß der Zusammenhang der Dinge ein anderer sein, als sie behauptet, so ist der Spinozismus als Weltordnung unmöglich. Das ist die Antinomie, welche die Lehre Spinozas in ihrem Ursprunge bedingt und den durchgängigen Widerspruch derselben ausmacht. Darum erklärten wir diesen Widerspruch für das Schicksal, welches Spinoza vermöge seines geschichtlichen Charakters erfüllen

mußte, nicht etwa für einen Irrthum, den er mit größerem Scharfblicke hätte vermeiden können. Was wäre er gewesen, wenn er anders gedacht hätte? So mußte er entweder den Glauben an die Erkenntniß oder er mußte den Begriff der Naturmacht aufgeben; er hätte weder das Erkenntnißvermögen im menschlichen Gemüthe noch das Wesen der Dinge jenseits desselben voraussetzen dürfen. In dem einen Falle wäre ihm nur der Zweifel an der Wahrheit und in dem andern der Begriff einer moralischen Weltmacht übrig geblieben; also hätte er entweder ein Skeptiker oder ein Moralist sein müssen, wenn er nicht Spinoza gewesen wäre. Aber diese Charaktere sind einer spätern Epoche vorbehalten und sie gehören nicht in den classischen Geist des Dogmatismus. Wenn die Schicksale dieser Philosophie ausgelebt sein werden, dann erst ist der Zeitpunkt gekommen, wo die Voraussetzung der Erkenntniß aufgehoben wird durch den Zweifel, und wo eine neue Philosophie, nachdem sie das Wesen der Erkenntniß untersucht und aufgeklärt hat, den Grund legt für den Begriff der moralischen Weltordnung.

Spinoza ist das Genie der rein dogmatischen Philosophie, die im Glauben an die Erkenntniß das Wesen der Dinge mit vollkommener Selbstverleugnung betrachtet: wer will mit dem Genie darüber rechten, warum es diese Mission erfüllt und keine andere! Es gehorcht seinem Dämon eben so gut in dem Philosophen als in dem großen Poeten oder Gesetzgeber, und von der Lehre Spinozas gilt das göthe'sche Urwort:

> Nach dem Gesetz, wonach du angetreten,
> So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
> So sagten schon Sybillen, so Propheten;
> Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
> Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

### 3. Die Lösung des Widerspruchs. Makrokosmus und Mikrokosmus.

Der Begriff der Substanz bildet also die ursprüngliche und unvermeidliche Antinomie des Spinozismus. Unter dem Wesen der Substanz verstehen wir mit Spinoza die reale Naturmacht oder das schrankenlose Weltvermögen, wodurch alle Dinge bewirkt und im Zusammenhange der Causalität mit einander verknüpft werden. Unter dem Begriffe der Substanz verstehen wir die Erkenntniß jener Weltmacht oder den Grundsatz, woraus wir das logische System der Dinge ableiten. Nun ist mit dem natürlichen Systeme der Causalität das logische oder begriffene System derselben schlechterdings unvereinbar. Denn das Princip der natürlichen Weltordnung ist eine Macht, und das Princip der logischen oder begriffenen Weltordnung ist ein Grundsatz. Aber um diesen Grundsatz zu fassen, ist ein Vermögen nothwendig, welches nirgends existirt, so lange die Weltordnung von den Gesetzen jener Naturmacht allein abhängt, denn Grundsätze sind Weltprincipien, die offenbar nur aus einem Weltverstande hervorgehen können. Wo giebt es in dem natürlichen Systeme der Causalität einen solchen Weltverstand? Nicht in der Substanz, denn sie ist ohne Verstand; nicht in den Dingen, denn sie sind beschränkte Modi, aber keine universelle Wesen, die allein einer universellen Erkenntniß fähig wären. Spinoza selbst erklärt in dem ersten Axiome der Ethik: Alles ist entweder Substanz oder Modus; mithin giebt es überhaupt kein Vermögen, welches den Grund der Dinge in einen Satz verwandeln oder den Begriff der Substanz bilden könnte.

Aus dem Begriffe der Substanz folgt die Erkenntniß, und in der Erkenntniß oder in der klaren Betrachtung des ewigen Wesens besteht nach Spinoza das freie und religiöse Gemüthsleben. Da nun der Begriff der Substanz im Spinozismus nicht

## Berichtigungen.

| | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Seite | 19 | Zeile | 11 | von | oben | statt | Mausoleum | lies | ein Mausoleum. |
| " | 36 | " | 16 | " | " | " | Erkenntniß | " | Ideal. |
| | | " | 17 | " | " | " | Ideal | " | Erkenntniß. |
| " | 37 | " | 10 | " | unten | " | begriefen | " | begreifen. |
| " | 38 | " | 9 | " | " | " | wir | " | wird. |
| " | 66 | " | 10 | " | " | " | negirt | " | regiert. |
| " | 252 | " | 16 | " | " | " | Mayer | " | Meyer. |
| " | 396 | " | 2 | " | " | " | permiscue | " | promiscue. |
| " | 407 | " | 9 | " | oben | " | verneint. wird | " | verneint wird. |
| " | 410 | " | 3 | " | unten | " | die Luft | " | der Luft. |
| " | 411 | " | 5 | " | " | " | Selbstbewußtsein | " | Weltbewußtsein. |
| " | 513 | " | 6 | " | " | " | erweiten | " | erweitern. |



# Geschichte der neuern Philosophie

von

Kuno Fischer.

---

Erster Band.

Descartes und seine Schule.

Erster Theil.

Allgemeine Einleitung. René Descartes.

Zweite völlig umgearbeitete Auflage.

---

## Anhang.

---

Heidelberg.
Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.
1868.

# René Descartes'

## Hauptschriften

zur

# Grundlegung seiner Philosophie.

---

Ins Deutsche übertragen
und mit einem Vorwort begleitet
von

**Kuno Fischer.**

Neue Ausgabe.




---


**Heidelberg.**
Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.
1868.

# Vorrede.

Sollen unter den Werken Descartes' diejenigen ausgewählt werden, welche die Grundlagen seiner Lehre enthalten und den Umschwung erklären, den der Name Descartes in der Geschichte der Philosophie bezeichnet, so wird es keinem Kenner der Sache zweifelhaft sein, daß es die drei sind, welche ich hier den deutschen Lesern in unserer Muttersprache vorlege. Es giebt, so viel ich weiß, aus älterer Zeit deutsche Uebersetzungen einiger Schriften Descartes'; ich habe sie angeführt gefunden, derselben aber nicht, obwohl ich mich bemüht, habhaft werden können. Aus neuerer Zeit kenne ich keine auch nur dem Namen nach. Für mich also habe ich in Betreff dieser Arbeit keinen Vorgänger gehabt. Doch würde mich dieser Umstand nicht bewogen haben, sie zu veröffentlichen, um blos eine etwas auffallende Lücke in unserer Uebersetzungsliteratur auszufüllen.

Die Absicht der Herausgabe kam mir erst während der Arbeit selbst, die ich zunächst lediglich zu meiner eigenen Befriedigung unternahm. In der Vorbereitung für die seit geraumer Zeit nöthig gewordene neue Auflage meiner Geschichte

der Philosophie hatten mich meine Studien wieder zu Descartes geführt, und, um mir die Anschauung für diesen Philosophen recht zu beleben, hielt ich es für gut, lieber ihn selbst ganz von Neuem zu lesen, als nur an seiner Hand die Auszüge, die ich vor Jahren aus seinen Schriften geschöpft hatte. Und in der That empfing ich von ihm selbst einen neuen oder wenigstens einen weit lebendigeren Eindruck, als damals, wo nur der philosophische Gedankenzusammenhang, der das Material seiner Lehre ausmacht, das Hauptziel meiner Beobachtung gewesen war. Jetzt trat mir weit deutlicher und eindringlicher, als früher, in dem tiefen Denker zugleich der große Schriftsteller entgegen, den ich bis in die einzelnen Bildungen seiner Sätze und Ausdrücke hinein zu verfolgen, in jedem Worte zu vernehmen, ein ungemeines Vergnügen empfand. Ich wußte wohl, daß Descartes nicht blos der erste Philosoph, sondern auch einer der größten Schriftsteller Frankreichs ist und bei seinen Landsleuten als solcher gilt, aber so lebhaft und so eindringlich hatte ich diese letztere Bedeutung nie gefühlt als jetzt. Freilich fordert es die Natur der Sache, daß der große Denker, wenn er schreibt, auch der große Schriftsteller ist, aber Erscheinungen, welche die Natur ihrer Sache so rein und normal darstellen, sind in allen Sphären die seltensten. Und man ist in der Philosophie, — ich nehme gewiß die unsrige nicht aus, höchstens die griechische — von den bedeutenden Denkern keineswegs verwöhnt durch die Einfachheit, Klarheit und Genauigkeit ihrer Darstellungsweise. Vielmehr erscheint hier so oft die Tiefe in der Trübung. Hat man es aber mit einem Philosophen zu thun, der als Schriftsteller seiner Sache vollkommen gewachsen ist und die gereifte Kraft besitzt, seine in die Tiefe gerichteten Ge-

danken höchst anschaulich und klar wiederzugeben, so findet man den größten Genuß darin, nicht blos mit einem solchen Philosophen zu denken, sondern ihn reden zu hören und reden zu lassen, mit der vollsten Aufmerksamkeit für jede einzelne Wendung und jedes einzelne Wort, und in dieser Stimmung für seinen Schriftsteller kommt der Leser unwillkürlich in den Zug des Uebersetzens.

So ist mir diese Uebersetzung entstanden, ohne daß ich vorher den Plan dazu gefaßt, ohne daß ich während derselben an eine Veröffentlichung gedacht hätte. Ich bedurfte sie für mich selbst als ein Mittel, mir den Philosophen menschlich näher zu führen und seine Bekanntschaft weit eingehender und intimer zu machen, als es bei einer blosen Lesung, die immer etwas Flüchtiges behält, gelingen mag. Uebersetzen heißt im gewissen Sinne mikroskopiren. Auch die kleinen Züge des Originals, die dem Leser kaum bemerkbar sind, treten dem Uebersetzer hervor und werden sprechend. Mit einem Worte: man erlebt den Schriftsteller, wenn man ihn aus diesem Bedürfniß übersetzt. Und so sind mir einige Wochen der vorjährigen Herbstferien, die ich in dieser Arbeit zugebracht habe, vortheilhaft und genußreich gewesen. Die Uebersetzung hat mir den Dienst geleistet, den ich in Absicht auf Descartes haben wollte: genau zu erfahren, wie er redet und schreibt.

Zu diesem Zweck mußte die Uebersetzung zwei Bedingungen vereinigen: das Original bis in die Worte hinein beobachten, um ein wirkliches Abbild zu werden, und zugleich sich selbständig und frei bewegen, damit sie nicht als unbeholfener Abdruck erscheine, oder überall von dem Original schülerhaft abhänge, wie der Schwimmer von der Leine.

Denn es ist klar, wenn man einen Descartes so übersetzt, daß er anfängt deutsch zu stammeln, so hört er auf Descartes zu sein. Ich hatte mir darum die Aufgabe gesetzt, eine möglichst wörtliche Uebersetzung zu geben, aus der aber Descartes in der eigenthümlichen Vollkommenheit seiner Rede so hervorgehen sollte, daß man meinen könnte, einen deutschen Schriftsteller zu lesen. Darum habe ich auch die erste Schrift aus dem Französischen übersetzt*), weil sie Descartes selbst französisch geschrieben, und aus demselben Grunde die beiden anderen aus dem Lateinischen. Ich will dabei bemerken, daß der damalige französische Styl schwieriger zu übersetzen ist, als der heutige; diese langathmigen, vielverzweigten, obwohl stets gesammelten und logisch wohleingerichteten Perioden, in denen Descartes schreibt, würden sich im Deutschen nicht ohne unbehülfliche Schwerfälligkeit wiedergeben lassen. Was bei Descartes in einer Periode gesammelt ist, würde bei uns geschachtelt werden und einen Nachtheil haben, der das französische Original weniger drückend belästigt. Ich habe mir öfters die Freiheit genommen, diese Sätze beweglicher zu machen und eine schwer zusammenhaltende Periodeneinheit zu lösen, ohne die Gedankenverbindung dadurch zu ändern. Was aber den Inhalt betrifft, so versteht es sich aus meiner Aufgabe von selbst, daß ich nicht mit Berichtigungen dazwischen rede. Wenn z. B. Descartes in einer ausführlichen Stelle der ersten Schrift seine mechanische Physik verdeutlichen will an dem Beispiel der Harvey'schen Theorie

*) Die Ueberschriften allein, die im Französischen fehlen, sind aus der lateinischen Uebersetzung genommen.

der Herzbewegung und diesen Mechanismus im Einzelnen beschreibt, so wird sich der Leser, dem dabei mancherlei Irrthümer auffallen, selbst sagen, daß ein Schriftsteller des 17ten Jahrhunderts die Entdeckungen nicht wissen konnte, die erst im 18ten und 19ten Jahrhundert gemacht wurden. Ich habe mir hie und da eine erklärende und hinweisende Bemerkung erlaubt, keine, die sich auf die Materien selbst einlassen. Auch sind diese Materien (den angeführten Fall vielleicht ausgenommen, der nur die Bedeutung eines Beispiels hat,) von selbst einleuchtend in der Entwicklung, in der sie Descartes vorführt.

Ich habe geglaubt, den Dienst, den ich mir selbst mit dieser Uebersetzung geleistet, mittheilen zu dürfen. Wir Deutsche haben von Seiten unserer Weltbildung das Bedürfniß und von Seiten unserer Sprache die Fähigkeit, die großen Schriftsteller fremder Völker uns anzueignen. Wir importiren nicht, sondern wir verdeutschen. Auf diese Verdeutschung, glaube ich, hat Descartes ein sehr begründetes Recht, und ich wundere mich, daß er nicht längst in unserer Sprache einheimisch ist. Wäre er blos dieser größte Philosoph, dieser hervorragende Schriftsteller Frankreichs, so würde ihm schon deßhalb in unserer Uebersetzungsliteratur ein Platz zukommen unter den fremden Größen. Er ist uns näher verwandt. Man weiß, welchen Einfluß seine Philosophie auf Spinoza, Leibnitz, Kant gehabt hat, wie Frankreich in dem Jahrhundert Voltaires' dem Geiste Descartes' untreu wurde und sich zu Locke und zu den Sensualisten bekehrte, dagegen die deutsche Philosophie dem Geiste Descartes' verwandt blieb.

In der langen und zusammenhängenden Reihe der Philosophen, die bis auf unsere jüngsten herabreicht, bezeichnet

Descartes das erste Glied. Es giebt gewisse, für die Richtung der Philosophie vollkommen entscheidende Wahrheiten, die er zum erstenmal im richtigen Lichte entdeckt und fundamental gemacht hat, die man noch heute von Niemand einleuchtender hört als von ihm, in denen er für alle Zeiten der beste Lehrer der Welt bleibt. Darum wollte ich gerade diese Schriften nicht blos für mich übersetzt haben.

Diese drei grundlegenden Schriften, die eigentlich denselben Kern enthalten und nur in verschiedener Weise entwickeln, sind zugleich die ersten, die Descartes veröffentlicht hat: der discours de la methode (Leyden 1637)*), die meditationes de prima philosophia (Paris 1641)**), und die principia philosophiae (Amsterdam 1644). Die erste Schrift erschien an der Spitze seiner „essais", die außer ihr gleichsam als Proben der aufgestellten Methode die Dioptrik, die Meteore und die Geometrie enthielten. Die zweite, sein eigentliches Hauptwerk, wollte Descartes nicht veröffentlichen, bevor er sein Manuscript einer Reihe von Gelehrten mitgetheilt, deren Einwände empfangen und erwiedert hatte, und er gab dem Werke diese „Objectiones et Responsiones" in die Oeffentlichkeit mit, gleichsam um die Pole-

*) Der zuerst beabsichtigte Titel hieß: le projet d'une science universelle, qui pût élever notre nature à son plus haut degré de perfection.

**) Der Titel der pariser Ausgabe hieß: Meditationes de prima philosophia, ubi de Dei existentia et animae immortalitate. Der Titel der zweiten amsterdamer Ausgabe sagt: Med. de prima phil., in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur.

mit vorwegzunehmen und mit einer Reihe gemachter und überwundener Einwände seine Sache wie mit einer Schutzmauer zu umgeben. Das dritte Werk enthält in seinem ersten Buch die Principien der menschlichen Erkenntniß, in den drei folgenden die der materiellen Dinge, der Welt und der Erde. Ich habe es hier nur mit dem ersten Buche zu thun, das dem Inhalt nach genau zusammenhängt mit den Betrachtungen und mit der Schrift über die Methode. Was in den Betrachtungen analytisch gefunden wird, das stellen die Principien in ihrem ersten Buch in synthetischer Weise dar; und jener geometrische Abriß, den Descartes von seinen Betrachtungen zu geben versucht auf eine Anregung, die von Seiten gewisser Einwürfe gekommen war, bildet ein natürliches Mittelglied zwischen den Meditationen und den Principien. Ich habe darum diese Stelle in die Uebersetzung aufgenommen. Die Meditationen aber beziehen sich zurück auf den discours de la methode, den sie erläutern wollen, gleichsam als Commentar, wie Descartes selbst sich einmal brieflich ausdrückt. So greifen diese drei Schriften in einander und bilden ein Ganzes.

Die beiden ersten Schriften sind in einer Form verfaßt, die sie einzig in ihrer Art macht. Wenigstens wüßte ich Nichts in der philosophischen Literatur damit zu vergleichen. Man erwartet bei der ersten Schrift eine Methodenlehre und findet diese in der Form einer Lebensgeschichte; man erwartet bei der zweiten eine metaphysische Untersuchung und empfängt diese in der Form von Confessionen. Das ist nur zu begreifen aus einem Charakter, der sein Leben mit der Wissenschaft und dem Nachdenken ganz zusammengeführt, der nach einer wissenschaftlichen Methode gelebt und darum

diese Methode erlebt hat und nun im Stande ist, sie als die reifste Frucht und Erfahrung seines Lebens zu geben: der aus Wissensdurst sich zuerst in die Büchergelehrsamkeit versenkt, dann aus Nichtbefriedigung diese Gelehrsamkeit verläßt, sich mit dem Weltleben vermischt, ohne sich darin zu verlieren, ohne sich im Kern seines Wesens zu zerstreuen oder zu zersplittern, überall die Blendungen erkennt, den Irrthum aufspürt und in seinen Ursprung verfolgt, dann in sich selbst einkehrt, abgewendet von der Welt die tiefste Einsamkeit sucht, um seine Gedanken vollkommen auszureifen, endlich, schon über die Vierzige hinaus, sich herbeiläßt, diese Gedanken zu schreiben, nachdem sie so oft durchdacht sind, daß jeder derselben eine reife Lebensfrucht geworden. Hier sind die Früchte der Erkenntniß groß geworden am Baume des Lebens. Daraus begreift man, wie eine Lebensgeschichte eine Methodenlehre, und Selbstbekenntniße Metaphysik sein können. Zugleich erklärt sich hieraus die Vollkommenheit der Darstellung; denn nichts Anderes macht die Darstellung vollkommen als die Meisterschaft über den Stoff, und das Geheimniß der Meisterschaft ist die vollendete Aneignung. So einfach und sicher können die Ausdrücke, so geordnet und lebendig fortschreitend der Gang der Untersuchung, so einleuchtend und ausgearbeitet die Bilder und Vergleiche nur sein, wenn sie sich in den Geist eingelebt haben, oft bedacht und methodisch erzogen worden sind. In der Philosophie ist das menschliche Leben in den meisten Fällen zu kurz, und eine Menge Kinder werden hier vor der Zeit geboren. Daher bei so vielen die Unform, das Embryonenhafte, die Unreife und namentlich das Unvermögen zu reden. Die Zeit der Entwicklung und Erziehung hat ihnen gefehlt, daraus erklären sich diese Schwächen, aus denen man

ja nicht, wie es häufig geschieht, Tugenden machen soll. Gegen dieses Verderben giebt es kein besseres Heilmittel, als das Studium und die Betrachtung ausgereifter Denker, und hier bietet Descartes in seinen grundlegenden Schriften eines der lehrreichsten Beispiele. Er hatte die größte Scheu vor dem Abschließen und Veröffentlichen, er fürchtete namentlich auch die Unreife auf der Seite der Leser, und wäre es blos nach ihm gegangen, so würde er selbst vielleicht keine seiner Schriften veröffentlicht haben. Schon mit seinen Grundgedanken im Klaren und bereits über die Dreißige hinaus, begiebt er sich in die holländische Einsamkeit, um seine Philosophie schriftlich niederzulegen. Acht Jahre lebt er hier wie ein Verborgener, bevor er sich entschließen kann, die Schrift von der Methode in seinen „essais" erscheinen zu lassen.

Gleich in der ersten Zeit der holländischen Periode hat er die Meditationen begonnen, dann läßt er sie über ein Jahrzehnt in seinem Schreibpult liegen, bevor er sie vollendet, dann erst handschriftlich mittheilt, um allen möglichen Einwürfen zu begegnen, sich deren immer mehr wünscht, um die Veröffentlichung noch hinauszuschieben, endlich sich dazu entschließt, wie die Einwände verstummen. Er war instinctiv eingenommen gegen die Buchmacherei und hatte für den Ruhm, der von dieser Seite kommt, gar keine Empfindung. Es mag sein, daß eine gewisse Scheu vor öffentlichen Conflicten dabei mit im Spiel war, aber vor Allem war es das überlegene Gefühl, daß in der Ausbildung und Erziehung seiner Gedanken das Publicum ihm gar nichts nützen könne, daß er also für seine Person mit dem Publicum gar nichts zu reden habe. Darum sind namentlich die beiden ersten Schriften ganz wie *Monologe* geschrieben, in denen Descartes weniger

an die Leute denkt, die sie lesen sollen, als er sich seinen eigenen Entwicklungs- und Gedankengang vergegenwärtigt. Hierüber aber werde ich an einem anderen Orte ausführlicher reden; bei dieser Gelegenheit wollte ich nur die Gesichtspunkte bezeichnen, unter denen ich Descartes als Schriftsteller gelesen wünsche.

Jena, den 23. August 1863.

**Kuno Fischer.**

# Inhalts-Verzeichniß.

I.

**Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung.**

## II.

**Betrachtungen über die Metaphysik. Das Dasein Gottes und der Unterschied zwischen Seele und Körper.**



## III.

**Principien der Philosophie. Erster Theil.**





# Abhandlung über die Methode

## des richtigen Vernunftgebrauchs

und

## der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung.

## Erstes Capitel.

### Verschiedene Betrachtungen in Betreff der Wissenschaften.

Der gesunde Verstand ist die bestvertheilte Sache der Welt, denn jedermann meint, damit so gut versehen zu sein, daß selbst diejenigen, die in allen übrigen Dingen sehr schwer zu befriedigen sind, doch gewöhnlich nicht mehr Verstand haben wollen als sie wirklich haben. Es ist nicht wahrscheinlich, daß sich in diesem Punkte alle Leute täuschen, sondern es beweist vielmehr, daß das Vermögen, richtig zu urtheilen und das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, dieser eigentlich sogenannte gesunde Verstand oder die Vernunft, von Natur in allen Menschen gleich ist, und also die Verschiedenheit unserer Meinungen nicht daher kommt, daß die einen mehr Vernunft haben als die andern, sondern lediglich daher, daß unsere Gedanken verschiedene Wege gehen und wir nicht alle dieselben Dinge betrachten. Denn es ist nicht genug, einen guten Kopf zu haben; die Hauptsache ist, ihn richtig anwenden. Die größten Seelen sind der größten Laster ebenso fähig als der größten Tugenden, und die nur sehr langsam gehen, können doch, wenn sie den richtigen Weg verfolgen, viel weiter vorwärts kommen als jene, die laufen und sich vom richtigen Wege entfernen.

Was mich betrifft, so habe ich mir nie eingebildet, daß mein Geist in irgend etwas vollkommener wäre, als die Geister vom gewöhnlichen Schlage; ich habe sogar oft gewünscht, den Gedanken so bei der Hand, die Einbildung so fein und deutlich, das Gedächtniß so umfassend und gegenwärtig zu haben, als manche Andere. Und ich kenne, um den Geist zu vervollkommnen, keine anderen Mittel, als die eben genannten Eigenschaften. Denn was die Vernunft oder den gesunden Verstand betrifft, das Einzige, das uns zu Menschen macht und von den Thieren unterscheidet, so will ich glauben, daß sie in einem jeden ganz vollständig sei, und will hierin der gewöhnlichen Meinung der Philosophen folgen, die sagen, daß es nur zwischen den zufälligen Beschaffenheiten (Accidentien), nicht zwischen den Formen oder Naturen der Individuen einer und derselben Art die Unterschiede des Mehr und Weniger gebe.

Aber ich bekenne ohne Scheu: ich glaube darin viel Glück gehabt zu haben, daß ich schon seit meiner Jugend mich auf solchen Wegen angetroffen, die mich zu Betrachtungen und Grundsätzen führten, aus denen ich mir eine Methode gebildet, und durch diese Methode meine ich das Mittel gewonnen zu haben, um meine Erkenntniß stufenweise zu vermehren und sie allmälig zu dem höchsten Ziel zu erheben, welches sie bei der Mittelmäßigkeit meines Geistes und der kurzen Dauer meines Lebens erreichen kann. Denn ich habe schon gute Früchte geerntet. Zwar bin ich in meiner Selbstbeurtheilung stets bemüht, mich lieber nach der Seite des Mißtrauens als des Eigendünkels zu neigen, und wenn ich mit dem Auge des Philosophen die mannigfaltigen Handlungen und Unternehmungen der Menschen betrachte, so finde ich fast keine, die mir nicht eitel und werthlos erscheinen. Dennoch lasse ich nicht ab, mich mit einer außerordentlichen Genugthuung des Fortschritts zu erfreuen, den ich in der Erforschung der Wahrheit bereits gemacht zu haben meine, und mit solcher Zuversicht

in die Zukunft zu blicken, daß, wenn es überhaupt unter den Beschäftigungen der Menschen, rein als Menschen genommen, eine wahrhaft gute und bedeutende gibt, ich so kühn bin zu glauben, es sei diejenige, die ich gewählt habe.

Doch kann es sein, daß ich mich täusche, und es ist vielleicht nur ein bischen Kupfer und Glas, was ich für Gold und Diamanten nehme. Ich weiß, wie sehr wir in Allem, was die eigene Person betrifft, der Selbsttäuschung unterworfen sind, und wie sehr auch die Urtheile unserer Freunde, wenn sie zu unseren Gunsten sprechen, uns verdächtig sein müssen. Aber ich werde in dieser Schrift gern die Wege offen zeigen, die ich gegangen bin, und darin, wie in einem Gemälde mein Leben darstellen, damit jeder darüber urtheilen könne, und, wenn mir von Hörensagen solche Urtheile zukommen, dies ein neues Mittel zu meiner Belehrung sei, das ich den anderen, die ich zu brauchen pflege, hinzufügen werde.

So ist meine Absicht nicht, hier die Methode zu lehren, die jeder ergreifen muß, um seine Vernunft richtig zu leiten, sondern nur zu zeigen, in welcher Weise ich die meinige zu leiten gesucht habe. Die sich damit befassen, andern Vorschriften zu geben, müssen sich für gescheiter halten, als jene, denen sie ihre Vorschriften ertheilen, und wenn sie in der kleinsten Sache fehlen, so sind sie tadelnswerth. Da ich nun in dieser Schrift nur die Absicht habe, gleichsam eine Geschichte, oder, wenn man lieber will, gleichsam eine Fabel zu erzählen, worin unter manchen nachahmenswerthen Beispielen vielleicht auch manche andere sich finden werden, denen man besser nicht folgt, so hoffe ich, diese Schrift wird Einigen nützen, ohne Einem zu schaden und jeder wird mir für meine Offenheit Dank wissen.

Von Kindheit an bin ich für die Wissenschaften erzogen worden, und da man mich glauben machte, daß durch sie eine klare und sichere Erkenntniß alles dessen, was dem Leben frommt,

zu erreichen sei, so hatte ich eine außerordentlich große Begierde, sie zu lernen. Doch wie ich den ganzen Studiengang beendet hatte, an dessen Ziel man gewöhnlich in die Reihe der Gelehrten aufgenommen wird, änderte ich vollständig meine Ansicht. Denn ich befand mich in einem Gedränge so vieler Zweifel und Irrthümer, daß ich von meiner Lernbegierde keinen anderen Nutzen gehabt zu haben schien, als daß ich mehr und mehr meine Unwissenheit entdeckt hatte. Und ich war doch in einer der berühmtesten Schulen Europa's, wo es nach meiner Meinung, wenn irgendwo auf der Erde, gelehrte Männer geben mußte. Ich hatte dort Alles gelernt, was die Uebrigen dort lernten, und da mein Wissensdurst weiter ging als die Wissenschaften, die man uns lehrte, so hatte ich alle Bücher, so viel ich deren habhaft werden konnte, durchlaufen, die von den anerkannt merkwürdigsten und seltensten Wissenschaften handelten. Dabei wußte ich, wie die anderen von mir urtheilten, und ich sah, daß man mich nicht für weniger hielt als meine Mitschüler, obwohl unter diesen Einige dazu bestimmt waren, an die Stelle unserer Lehrer zu treten. Endlich schien mir unser Jahrhundert ebenso reich und fruchtbar an guten Köpfen, als irgend ein früheres. So nahm ich mir die Freiheit, alle andern nach mir zu beurtheilen und zu meinen, daß es keine Wissenschaft in der Welt gebe, die so wäre, als man mich ehedem hatte hoffen lassen.

Dennoch ließ ich nicht nach, die Uebungen, womit man sich in den Schulen beschäftigt, werthzuhalten. Ich wußte, daß die Sprachen, die man dort lernt, zum Verständniß der Schriften des Alterthums nothwendig sind, daß die Anmuth der Sagen den Geist belebt, daß die denkwürdigen Handlungen der Geschichte ihn erheben und, vorsichtig gelesen, das Urtheil bilden helfen, daß die Lectüre guter Bücher gleichsam eine Unterhaltung mit den trefflichsten Männern der Vergangenheit ist, die jene Bücher verfaßt haben, und sogar eine vorherbedachte Unterhaltung, worin sie

uns nur ihre besten Gedanken offenbaren; daß die Beredtsamkeit unvergleichliche Gewalt und Schönheiten, die Poesie hinreißend zarte und liebliche Empfindungen hat; daß die Mathematik sehr feine Erfindungen gemacht, die ganz geeignet sind, ebenso die Wißbegierigen zu befriedigen als die Künste sämmtlich leichter und die menschliche Arbeit geringer zu machen; daß die Schriften der Moral manche Lehren und manche Ermahnungen zur Tugend enthalten, die sehr nützlich sind, daß die Theologie zeigt, wie man sich den Himmel verdient; daß die Philosophie zeigt, wie sich mit dem Schein der Wahrheit von allen Dingen reden und die Bewunderung derer erwerben läßt, die unwissender sind; daß die Jurisprudenz, die Medicin und die übrigen Wissenschaften ihren Jüngern Ehren und Reichthümer eintragen; endlich daß es gut ist, sie sämmtlich geprüft zu haben, selbst die im Wahn und Irrthum befangensten, um ihren richtigen Werth kennen zu lernen und sich vor der Täuschung zu bewahren.

Indessen glaubte ich doch schon Zeit genug auf die Sprachen und auch auf die Schriften des Alterthums verwendet zu haben, sowohl auf ihre Geschichten, als auf ihre Sagen. Denn mit den Geistern anderer Jahrhunderte verkehren, ist fast dasselbe als reisen. Es ist gut, etwas von den Sitten verschiedener Völker zu wissen, um die unsrigen unbefangener zu beurtheilen und nicht zu meinen, daß Alles, was unseren Moden zuwiderläuft, lächerlich und vernunftwidrig sei, wie solche Leute pflegen, die nichts gesehen haben. Aber wenn man zu viel Zeit auf Reisen verwendet, so wird man zuletzt fremd im eigenen Lande, und wenn man zu begierig ist, in der Vergangenheit zu leben, so bleibt man gewöhnlich sehr unwissend in der Gegenwart. Dazu kommt, daß die Sagen manche Ereignisse als möglich darstellen, die es gar nicht sind, und selbst die treuesten Geschichtserzählungen, wenn sie auch den Werth der Dinge, um sie lesenswerther zu machen, nicht verändern noch vergrößern, doch fast immer die niedrigsten und weniger berühmten

Umstände weglassen, und daher rührt es, daß der Rest nicht so erscheint, wie er ist, und daß die, welche aus solchen Geschichten ihre sittlichen Vorbilder nehmen, Gefahr laufen, in die Ueberspanntheiten der Paladine unserer Romane zu verfallen, und auf Dinge zu sinnen, die über ihre Thatkraft hinausgehen.

Ich schätzte die Beredtsamkeit sehr und ich liebte die Poesie, aber ich dachte, daß die eine wie die andere mehr Talente des Geistes als Früchte des Studiums seien. Diejenigen, welche die größte Kraft des Urtheils besitzen und die größte Geschicklichkeit, ihre Gedanken zu ordnen, um sie klar und begreiflich zu machen, können allemal am besten die Leute zu dem, was sie wollen, überreden, auch wenn sie niederbretagnisch sprächen und niemals die Redekunst studirt hätten, und diejenigen, welche die anmuthigsten Erfindungen haben und sie auf das zierlichste und lieblichste auszudrücken wissen, werden allemal die besten Dichter sein, auch wenn ihnen die Dichtkunst unbekannt wäre.

Ganz besonders gefielen mir die mathematischen Wissenschaften wegen der Sicherheit und Klarheit ihrer Gründe, doch bemerkte ich noch nicht ihren wahren Gebrcuch; ich meinte, daß sie blos den mechanischen Künsten dienten, und verwunderte mich deßhalb, daß man auf so feste und unerschütterliche Grundlagen nichts Erhabeneres gebaut hatte. Gleichsam im Gegensatz dazu verglich ich die moralphilosophischen Schriften der alten Heiden mit sehr stolzen und prachtvollen Palästen, die nur auf Sand und Schlamm gebaut waren: sie erheben die Tugenden sehr hoch und lassen sie über alle Dinge der Welt ehrwürdig erscheinen, aber sie lehren nicht genug, sie zu erkennen, und oft ist, was sie mit einem so schönen Namen bezeichnen, bei Licht besehen, nichts als Rohheit oder Stolz oder Verzweiflung oder das größte Verbrechen.

Ich achtete unsere Theologie und wollte ebenso wie jeder andere mir den Himmel gewinnen. Aber ich hatte von meinen

Lehrern versichern hören, daß der Weg zum Himmel den Unwissenden eben so offen stehe, als den Gelehrten, und daß die geoffenbarten Wahrheiten, die dahin führen, unsere Einsicht übersteigen. Darum hätte ich nicht gewagt, sie meinem schwachen Urtheil zu unterwerfen. Um es zu unternehmen, sie zu prüfen, und zwar mit Erfolg, dazu, so meinte ich, müsse man irgend einen außerordentlichen Beistand des Himmels haben und mehr sein als ein Mensch.

Ich will von der Philosophie nichts weiter sagen, als daß ich sah, sie sei von den vorzüglichsten Geistern einer Reihe von Jahrhunderten gepflegt worden, und dennoch gebe es in ihr nicht eine Sache, die nicht streitig, und mithin zweifelhaft sei; und daß ich demnach nicht eingebildet genug war, um zu hoffen, es werde mir damit besser gehen, als den anderen. Und wenn ich mir überlegte, wie viele verschiedene Ansichten von einer und derselben Sache möglich seien, die alle von gelehrten Leuten vertheidigt worden, und doch stets nur eine einzige Ansicht wahr sein könne, so hielt ich alles blos Wahrscheinliche beinahe für falsch.

Was dann die anderen Wissenschaften betrifft, so weit sie ihre Principien von der Philosophie entlehnen, so konnte man nach meinem Urtheil auf so wenig festen Grundlagen unmöglich etwas Festeres aufgebaut haben, und weder die Ehre noch der Gewinn, den sie versprechen, konnten mich zum Studiren derselben einladen. Denn ich fühlte mich, Gott sei Dank, nicht in der Lage, aus der Wissenschaft ein Gewerbe machen zu müssen, um meine Umstände zu verbessern, und obgleich ich nicht ein Geschäft damit trieb, den Ruhm wie ein Cyniker zu verachten, so schätzte ich doch den Ruhm sehr gering, den ich nur unrechtmäßig erwerben zu können die Hoffnung hatte. Und was endlich jene schlechte Wissenschaften betrifft, so meinte ich deren Werth schon hinlänglich zu kennen, um mich nicht mehr hintergehen zu lassen weder von den Verheißungen eines Alchymisten noch den Vorhersagungen eines Astrologen noch den Betrügereien eines Zauberers noch den

Kniffen oder der Prahlerei eines jener Charlatane, die aus dem Scheinwissen ein Geschäft machen.

Deßhalb gab ich das Studium der Wissenschaften vollständig auf, sobald das Alter mir erlaubte, aus der untergebenen Stellung des Schülers herauszutreten. Ich wollte keine andere Wissenschaft mehr suchen, als die ich in mir selbst oder in dem großen Buche der Welt würde finden können, und so verwendete ich den Rest meiner Jugend auf Reisen, Höfe und Heere kennen zu lernen, mit Menschen von verschiedener Gemüthsart und Lebensstellung zu verkehren, mannigfaltige Erfahrungen einzusammeln, in den Lagen, in welche das Schicksal mich brachte, mich selbst zu erproben und Alles, was sich mir darbot, so zu betrachten, daß ich einen Gewinn davon haben könnte. Denn ich würde, so schien mir, in den practischen Urtheilen der Geschäftsleute über die ihnen wichtigen Angelegenheiten, wobei sich das falsche Urtheil gleich durch den Erfolg straft, weit mehr Wahrheit finden können, als in den Theorien, die der Gelehrte in seinem Studirzimmer ausspinnt, mit Speculationen beschäftigt, die keine Wirkung erzeugen und für ihn selbst keine andere Folge haben, als daß sie ihn um so eitler machen, je weiter sie selbst vom gesunden Menschenverstande entfernt sind, weil er ja um so viel mehr Geist und Kunst anwenden mußte, um ihnen den Schein der Wahrheit zu geben. Denn ich hatte stets eine außerordentlich große Begierde, das Wahre vom Falschen unterscheiden zu lernen, um in meinen Handlungen klar zu sehen und in meinem Leben sicher zu gehen.

So lange ich nur die Sitten anderer Menschen in Erwägung zog, fand ich freilich nichts, dessen ich sicher sein konnte, und bemerkte hier gewissermaßen eine ebenso große Verschiedenheit als vorher zwischen den Meinungen der Philosophen. So bestand der größte Nutzen, den ich aus diesen Betrachtungen zog, darin, daß ich sah, eine Menge von Dingen, wie ungereimt und lächerlich



sie auch erscheinen, seien doch bei anderen großen Völkern gemeinschaftlich in Geltung und Ansehen, und daher lernte ich, nicht allzufest an die Dinge glauben, die sich mir nur durch Beispiel und Gewohnheit eingeprägt hatten. Und auf diese Weise befreite ich mich allmälig von vielen Irrthümern, die unser natürliches Licht verdunkeln und uns weniger fähig machen, auf die Vernunft zu hören. Nachdem ich aber einige Jahre darauf gewendet hatte, so in dem Buche der Welt zu studiren und bemüht zu sein, mir einige Erfahrung zu erwerben, entschloß ich mich eines Tages, ebenso in mir selbst zu studiren und alle Kräfte meines Geistes aufzubieten, um die Wege zu wählen, die ich nehmen mußte. Und dies gelang mir, wie ich glaube, weit besser, als wenn ich mich nie von meinem Vaterlande und meinen Büchern entfernt hätte.

## Zweites Capitel.

### Die hauptsächlichen Regeln der vom Autor gesuchten Methode.

Ich war damals in Deutschland, wohin mich der Anlaß des Kriegs, der dort noch nicht beendet ist, gerufen hatte, und als ich von der Kaiserkrönung wieder zum Heere zurückkehrte, so verweilte ich den Anfang des Winters in einem Quartier, wo ich ohne jede zerstreuende Unterhaltung und überdieß auch glücklicherweise ohne alle beunruhigende Sorgen und Leidenschaften den ganzen Tag allein in meinem Zimmer eingeschlossen blieb und hier alle Muße hatte, mit meinen Gedanken zu verkehren. Unter diesen Gedanken führte mich einer der ersten zu der Betrachtung, daß in den Werken, die aus mehreren Stücken zusammengesetzt sind und von der Hand verschiedener Meister herrühren, oft nicht so viel Vollkommenheit sei, als in denen, woran ein Einziger gearbeitet hat. So sieht man, daß die Gebäude, die ein einziger Baumeister unternommen und vollendet hat, gewöhnlich schöner und besser geordnet sind als die, welche Mehrere auszubessern bemüht waren, indem sie alte, zu andern Zwecken gebaute, Wände benutzten. So sind jene alten Städte, die anfänglich nur Burgflecken waren und im Laufe der Zeit große Städte geworden sind, im Vergleich mit diesen regelmäßigen Plätzen, die ein Ingenieur nach (dem Bilde) seiner Phantasie auf der Ebene abmißt, gewöhnlich so unsymmetrisch,

daß man zwar in ihren einzelnen Häusern, jedes für sich betrachtet, oft ebenso viel oder mehr Kunst, als in denen der regelmäßigen Städte findet; aber sieht man, wie die Gebäude neben einander geordnet sind, hier ein großes, dort ein kleines, und wie sie die Straßen krumm und ungleich machen, so möchte man sagen, es sei mehr der Zufall als der Wille vernünftiger Menschen, der sie so geordnet habe. Und wenn man bedenkt, daß es doch allezeit einige Beamte gegeben, welche die Häuser der Privatleute zum Zweck der öffentlichen Zierde zu beaufsichtigen hatten, so wird man leicht erkennen, daß es schwer ist, etwas Vollendetes zu machen, wenn man nur an fremden Werken herumarbeitet. So meinte ich, daß die Völker, die aus dem ursprünglichen Zustande halber Wildheit sich nur allmälig civilisirt und ihre Gesetze nur gemacht haben, je nachdem der Nothstand der Verbrechen und Zwistigkeiten sie dazu gezwungen, nicht so gute Einrichtungen haben können, als die, welche seit dem Beginne ihrer Vereinigung die Anordnungen irgend eines weisen Gesetzgebers befolgt haben. Wie es denn auch ganz gewiß ist, daß die Verfassung der wahren Religion, die Gott allein angeordnet hat, unvergleichlich besser geregelt sein muß, als die aller übrigen. Und um von menschlichen Dingen zu reden, so glaube ich, daß, wenn Sparta einst ein sehr blühender Staat war, dies nicht von der Trefflichkeit jedes einzelnen seiner Gesetze im Besonderen herrührte, waren doch mehrere höchst seltsam und sogar den guten Sitten widersprechend, sondern daß es daher kam, daß seine Gesetze nur von einem Einzigen erfunden und alle auf ein Ziel gerichtet waren. Und so meinte ich, daß die Büchergelehrsamkeit, — zum wenigsten die, deren Gründe bloße Wahrscheinlichkeit und keine Beweise haben, — wie sie aus den Meinungen einer Menge verschiedener Personen allmälig zusammengehäuft und angewachsen ist, der Wahrheit nicht so nahe kommt, als die einfachen Urtheile, die ein Mensch von gesundem Verstande über die Dinge, die vor ihm liegen, von Natur bilden kann.

Und weil wir alle Kinder waren, ehe wir Männer wurden, und lange Zeit hindurch von unseren Trieben und Lehrern gelenkt werden mußten, die oft mit einander in Widerstreit waren, und die beide uns vielleicht nicht immer das Beste riethen, so dachte ich weiter, daß unsere Urtheile fast unmöglich so rein und so fest seien, als sie gewesen sein würden, wenn wir vom Augenblick unserer Geburt den vollen Gebrauch unserer Vernunft gehabt hätten und stets nur durch sie geleitet worden wären.

Freilich sehen wir nicht, daß man alle Häuser einer Stadt über den Haufen wirft bloß in der Absicht, sie in anderer Gestalt wiederherzustellen und schönere Straßen zu machen, aber man sieht wohl, daß viele Leute die ihrigen abtragen lassen, um sie wieder aufzubauen, und daß sie manchmal sogar dazu gezwungen werden, wenn die Häuser in Gefahr einzufallen und ihre Grundlagen nicht fest genug sind. Nach dieser Analogie war ich überzeugt, daß es in Wahrheit ganz unvernünftig sein würde, wenn ein Privatmann die Absicht hätte, einen Staat so zu reformiren, daß er Alles darin von Grund aus änderte und das Ganze umstürzte, um es wiederherzustellen, oder auch nur die gewöhnlichen Wissenschaften und deren festgestelltes Schulsystem; daß aber, was meine persönlichen Ansichten sämmtlich betrifft, die ich bis jetzt in meine Ueberzeugung aufgenommen, ich nichts besseres thun könnte, als sie einmal abzulegen, um dann nachträglich entweder andere, die besser sind, oder auch sie selbst wieder an ihre Stelle zu setzen, nachdem sie von der Vernunft gerechtfertigt worden. Und ich glaubte fest, daß es mir dadurch gelingen würde, mein Leben viel besser zu führen, als wenn ich nur auf alte Grundlagen baute und mich nur auf Grundsätze stützte, die ich mir in meiner Jugend hatte einreden lassen, ohne jemals zu untersuchen, ob sie wahr wären. Denn obwohl ich hierin verschiedene Schwierigkeiten bemerkte, so waren sie doch nicht heillos und mit denen nicht zu vergleichen, die in dem öffentlichen Wesen die Reformation

der kleinsten Verhältnisse mit sich führt. Diese großen Körper sind sehr schwer wieder aufzurichten, wenn sie am Boden liegen, oder auch nur aufzuhalten, wenn sie schwanken, und ihr Sturz ist allemal sehr schwer. Und was ihre Mängel betrifft, wenn sie welche haben, wie denn schon die Verschiedenheit allein, die unter ihnen stattfindet, beweist, daß solche Mängel bei mehreren vorhanden sind, so hat dieselbe der Gebrauch ohne Zweifel sehr gemildert, und sogar viele davon, denen sich mit keiner Klugheit so gut beikommen ließe, unmerklich abgestellt oder verbessert, und endlich sind diese Mängel fast in allen Fällen erträglicher als ihre Veränderung sein würde. Es verhält sich damit ähnlich wie mit den großen Wegen, die sich zwischen den Bergen hinwinden und durch den täglichen Gebrauch allmälig so eben und bequem werden, daß man weit besser thut, ihnen zu folgen, als den geraderen Weg zu nehmen, indem man über Felsen klettert und in die Tiefe jäher Abgründe hinabsteigt.

Darum werde ich nie jene verworrenen und unruhigen Köpfe gutheißen können, die, ohne von Geburt oder Schicksal zur Führung der öffentlichen Angelegenheiten berufen zu sein, doch fortwährend auf diesem Gebiete nach Ideen reformiren wollen; und wenn ich dächte, daß in dieser Schrift irgend etwas wäre, das mich in den Verdacht einer solchen Thorheit bringen könnte, so würde es mir sehr leid sein, ihre Veröffentlichung nachgelassen zu haben. Meine Absicht hat sich nie weiter erstreckt, als auf den Versuch, meine eigenen Gedanken zu reformiren und auf einem Grunde aufzubauen, der ganz in mir liegt. Wenn ich nun von meinem Werke, weil ich damit zufrieden bin, euch hier das Modell zeige, so geschieht es nicht deßhalb, weil ich irgend wem rathen will, daß er es nachahme. Andere, die Gott besser mit seinen Gaben ausgestattet hat, mögen vielleicht Größeres im Sinn haben, doch fürchte ich, daß meine Absicht schon für Viele zu kühn ist. Schon der Entschluß, sich aller Meinungen, die man ehedem gläubig

aufgenommen hat, zu begeben, ist kein Vorbild für Jedermann. Und die Welt besteht fast nur aus zwei Arten von Geistern, für welche mein Vorbild nicht paßt: die einen halten sich für gescheiter als sie sind, können deßhalb ihreUrtheile nicht zurück halten, haben nicht Geduld genug, um alle ihre Gedanken richtig zu ordnen, und würden so, wenn sie einmal sich die Freiheit genommen hätten, an den überkommenen Grundsätzen zu zweifeln und sich von der Heerstraße zu entfernen, niemals den steilen Weg einhalten können, der gerader zum Ziel führt, sondern ihr ganzes Leben hindurch in der Irre umherschweifen; die anderen sind vernünftig oder bescheiden genug, um sich für weniger fähig zu halten, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, als manche andere, von denen sie es lernen können, und darum müssen sie sich lieber begnügen, den Meinungen dieser anderen zu folgen, als selbst deren bessere zu suchen.

Und was mich betrifft, so würde ich ohne Zweifel zu diesen letzteren gehört haben, wenn ich stets nur einen *einzigen* Lehrer gehabt und nicht die Verschiedenheiten gekannt hätte, die jederzeit zwischen den Meinungen der gelehrtesten Leute waren. Aber ich hatte schon auf der Schule gelernt, daß man sich nichts so Sonderbares und Unglaubliches ersinnen könnte, das nicht irgend ein Philosoph behauptet hätte; dann hatte ich auf meinen Reisen wiederholt eingesehen, daß die Leute, die eine der unsrigen ganz entgegengesetzte Gesinnungsweise haben, darum nicht alle Barbaren oder Wilde sind, sondern daß Viele ebenso sehr oder mehr als wir die Vernunft brauchen; ich hatte beachtet, wie ein und derselbe Mensch mit demselben Geist, von Kindheit an unter Franzosen oder Deutschen erzogen, ein ganz anderer wird, als er sein würde, wenn er stets unter Chinesen oder Kannibalen gelebt hätte, und wie, bis in die Kleidermoden hinein, dasselbe Ding, das uns vor zehn Jahren gefallen hat und vielleicht nach zehn Jahren wieder gefallen wird, uns im Augenblick unpassend und lächerlich erscheint,

so daß uns vielmehr Gewohnheit und Beispiel leiten als irgend eine sichere Einsicht, und doch ist Mehrheit der Stimmen kein Beweis, der etwas gilt, wenn es sich um Wahrheiten handelt, die nicht ganz leicht zu entdecken sind, denn es ist weit wahrscheinlicher, daß ein Mensch allein sie findet, als ein ganzes Volk. Darum vermochte ich Keinen zu wählen, dessen Meinungen mir besser als die der anderen erschienen wären. Und so fand ich mich gleichsam gezwungen, selbst meine Führung zu übernehmen.

Aber wie ein Mensch, der allein und im Dunkeln fortschreitet, entschloß ich mich, so langsam zu gehen und in allen Dingen so viele Vorsicht zu brauchen, daß, wenn ich auch nur sehr wenig vorwärts käme, ich doch wenigstens nicht Gefahr laufen würde zu fallen. Auch wollte ich nicht damit anfangen, alle Meinungen, die sich einmal in meinen Glauben eingeschlichen hatten, ohne durch die Vernunft eingeführt zu sein, vollständig aufzugeben, ohne daß ich vorher hinreichende Zeit darauf verwendet hätte, den Entwurf des Werks, das ich unternahm, auszubilden, und die wahre Methode zu suchen, um zu der Erkenntniß aller Dinge zu gelangen, die mein Geist fassen könnte.

Ich hatte, als ich jünger war, unter den philosophischen Wissenschaften mich etwas mit der Logik und unter den mathematischen mit der analytischen Geometrie und Algebra beschäftigt: drei Künste oder Wissenschaften, die mir, wie es schien, für meinen Zweck nützlich sein konnten. Bei näherer Untersuchung aber machte ich in Betreff der Logik die Bemerkung, daß ihre Syllogismen und der größte Theil ihrer anderen Unterweisungen vielmehr dazu diene, Andern was man weiß zu entwickeln oder auch, wie die lullische Kunst, ohne Urtheil über Dinge, die man nicht weiß, zu reden, als sie zu lernen, und obwohl die Logik wirklich viele sehr wahre und gute Vorschriften enthält, so sind doch so viele andere schädliche oder überflüssige damit vermischt, daß es fast ebenso schwierig ist, jene davon abzusondern, als eine

Diana oder Minerva aus einem noch ganz formlosen Marmorblock hervorgehen zu lassen. Was dann die Analysis der Alten und die Algebra der Neueren betrifft, so ist, abgesehen davon, daß sich beide nur auf sehr abstracte und unnütze Materien erstrecken, die erste dergestalt an die Betrachtung der Figuren gebunden, daß sie den Verstand nicht üben kann, ohne die Einbildungskraft sehr zu ermüden; und in der zweiten hat man sich gewissen Formeln und Chiffern so sehr unterworfen, daß man daraus eine unklare und dunkle Kunst macht, die den Geist belästigt, statt einer Wissenschaft, die ihn bildet. Und darum, meinte ich, müsse man eine andere Methode suchen, welche die Vortheile jener drei in sich begriffe, ohne deren Mängel zu haben. Und wie sich mit der Menge der Gesetze oft die Gesetzwidrigkeiten entschuldigen lassen, so daß ein Staat weit besser geregelt ist, wenn er nur sehr wenige Gesetze hat, diese aber sehr genau befolgt werden, so glaubte ich, statt einer großen Anzahl von Regeln, aus denen die Logik besteht, mit den folgenden vier genug zu haben, natürlich unter der Bedingung, daß ich den festen und beharrlichen Entschluß faßte, sie stets zu befolgen.

Die erste war, niemals eine Sache als wahr anzunehmen, die ich nicht als solche deutlich erkennen würde, d. h. sorgfältig die Uebereilung und das Vorurtheil zu vermeiden und in meinen Urtheilen nur soviel zu begreifen, als sich meinem Geist so klar und deutlich darstellen würde, daß ich gar keine Möglichkeit hätte, daran zu zweifeln.

Die zweite: jede der Schwierigkeiten, die ich untersuchen würde, in so viele Theile zu theilen, als möglich und zur besseren Lösung wünschenswerth wäre.

Die dritte: meine Gedanken richtig zu ordnen; zu beginnen mit den einfachsten und faßlichsten Objecten und aufzusteigen allmälig und gleichsam stufenweise bis zu der Erkenntniß der complicirtesten, und selbst solche Dinge in gewisser Weise zu ordnen,

bei denen ihrer Natur nach nicht die einen den anderen voraus-gehen.

Und die letzte: überall so vollständige Aufzählungen und so umfassende Uebersichten zu machen, daß ich sicher wäre, nichts aus-zulassen.

Jene lange Ketten ganz einfacher und leichter Gründe, wie sie die Geometer zu brauchen pflegen, um zu ihren schwierigsten Beweisführungen zu gelangen, hatten in mir die Vorstellung erweckt, daß alle mögliche Objecte der menschlichen Erkenntniß auf ähnliche Weise einander folgen, und wenn man nur keine Sache als wahr gelten lasse, die es nicht sei, und stets die nothwendige Ordnung beobachte, um das Eine aus dem Andern abzuleiten, so könne nichts so entfernt sein, daß man es nicht zu erreichen, und nichts so verborgen, daß man es nicht zu entdecken vermöchte. Und ich war nicht in Verlegenheit, womit anzufangen sei. Denn ich wußte schon, es müsse mit den einfachsten und faßlichsten Objecten geschehen, und da ich bedachte, daß unter Allen, die sonst nach Wahrheit in den Wissenschaften geforscht, die Mathematiker allein einige Beweise d. h. einige sichere und einleuchtende Gründe hatten finden können, so war ich gewiß, daß ich mit diesen bewährten Begriffen anfangen müsse, obwohl ich mir davon keinen anderen Nutzen versprach, als daß sie meinen Geist gewöhnen würden, sich mit Wahrheiten zu nähren und nicht mit falschen Gründen zu befriedigen. Indessen hatte ich nicht die Absicht, zu diesem Zweck alle jene besondere Wissenschaften, die man gewöhnlich mathematische nennt, zu erlernen. Da ich nämlich sah, wie sie bei aller Verschiedenheit ihrer Objecte doch darin sämmtlich übereinstimmten, daß sie in ihren Objecten bloß die verschiedenen Beziehungen und Verhältnisse betrachteten, so hielt ich es für besser, bloß diese Verhältnisse im Allgemeinen zu untersuchen, und als deren Träger nur solche Objecte zu setzen, die mir die Erkenntniß derselben am meisten erleichtern würden, ohne sie irgend-

wie an diese Objecte zu binden, um sie nachher um so viel besser auch auf alle andere passende Dinge anwenden zu können. Wie ich nun weiter bemerkte, daß zu ihrer Erkenntniß es nöthig sein würde, einmal jede für sich im Einzelnen zu betrachten, ein andermal sie nur zu behalten oder mehrere zugleich zu begreifen, so hielt ich, um sie besser im Einzelnen zu betrachten, für nöthig, grade Linien als Träger zu nehmen, weil ich nichts einfacheres fand und meiner Einbildung oder meinen Sinnen nichts deutlicher vorstellen konnte; um sie aber zu behalten oder mehrere zugleich zu begreifen, würde ich am besten thun, sie in einigen Zeichen so kurz als möglich darzustellen. So würde ich von der geometrischen Analysis und der Algebra das Beste entlehnen und die Mängel der einen durch die andere verbessern.

Und ich darf in Wahrheit sagen, daß die genaue Befolgung dieser wenigen von mir gewählten Vorschriften mir eine solche Leichtigkeit gab, alle Fragen aus dem Gebiete jener beiden Wissenschaften zu entwirren, daß in zwei oder drei Monaten, die ich zu ihrer Untersuchung gebraucht, — da ich mit den einfachsten und allgemeinsten begonnen hatte und jede Wahrheit, die ich fand, eine Regel war, die mir nachher half deren andere zu finden, — ich nicht bloß mit mehreren Problemen, die ich sonst für sehr schwierig gehalten, zum Ziel kam, sondern es mir zuletzt auch schien, daß ich selbst in den Problemen, die ich nicht aufzulösen wußte, bestimmen konnte, wie und bis wohin es möglich wäre, sie zu lösen. Und ich werde euch hierin nicht allzu eitel erscheinen, wenn ihr bedenkt, daß es von jeder Sache nur eine Wahrheit giebt und daß wer diese Wahrheit auch findet, von der Sache so viel weiß, als man überhaupt wissen kann, wie z. B. ein Kind, welches Arithmetik gelernt hat, wenn es regelrecht eine Addition macht, sicher sein kann, in Betreff der gesuchten Summe Alles gefunden zu haben, was der menschliche Geist nur finden kann, denn die Methode, welche uns die wahre Ordnung befolgen und Alles,

was in Frage kommt, genau aufzählen läßt, begreift zuletzt Alles in sich, was den Regeln der Arithmetik Sicherheit giebt.

Was mich aber bei dieser Methode am meisten befriedigte, war die Sicherheit, die ich durch sie erhielt, meine Vernunft in allen Stücken, wenn nicht vollkommen, so doch nach bestem Vermögen zu brauchen; dann, daß ich in ihrer Uebung fühlte, wie sich mein Geist immer mehr daran gewöhnte, jene Objecte feiner und genauer zu begreifen; und daß ich bei ihrer Unabhängigkeit von jeder besonderen Materie die Aussicht hatte, sie auf die Probleme der anderen Wissenschaften mit demselben Erfolg als auf die der Algebra anzuwenden. Nicht daß ich zu diesem Zweck alle vorhandenen Wissenschaften sogleich zu prüfen unternommen hätte, denn dies wäre selbst der methodischen Ordnung zuwider gewesen; sondern ich hatte ja bemerkt, daß ihre Principien alle von der Philosophie, in der ich noch keine sicheren Principien fand, entlehnt sein mußten. So meinte ich, müßte ich vor Allem den Versuch machen, solche Prinzipien hier festzustellen, und da dieses die bedeutendste Sache der Welt wäre, wobei Uebereilung und Vorurtheil am meisten zu fürchten, so müßte ich, um damit zu Stande zu kommen, ein viel reiferes Alter erreicht haben, als die drei und zwanzig Jahre, die ich damals alt war, und müßte zuvor viel Zeit auf meine Vorbereitung verwenden, aus meinem Geist alle schlechte Vorurtheile bis auf die Wurzel vertilgen, eine Menge von Erfahrungen sammeln als Stoff für späteres Denken, und mich fortwährend in der Methode, die ich mir vorgezeichnet hatte, üben, um mich nach und nach mehr darin zu befestigen.

## Drittes Capitel.

### Einige aus dieser Methode entnommene Regeln der Sittenlehre.

Bevor man das Haus, in dem man wohnt, von neuem aufzubauen beginnt, muß man es nicht bloß niederreißen und sich Material und Bauleute besorgen oder sich selbst in der Baukunst üben und außerdem auch den Grundriß sorgfältig gezeichnet haben, sondern man muß auch ein anderes Haus haben, wo man so lange, als hier gearbeitet wird, bequem wohnen kann. Um also in meinen Handlungen nicht unentschlossen zu bleiben, so lange die Vernunft mich verpflichten würde, es in meinen Urtheilen zu sein, und um so glücklich als möglich weiter zu leben, bildete ich mir vor der Hand eine Moral nur aus drei oder vier Grundsätzen, die ich euch gern mittheilen will.

Der erste war, den Gesetzen und Sitten meines Vaterlandes zu gehorchen, die Religion standhaft beizubehalten, in der von meiner Kindheit an belehrt zu werden, Gott mir die Wohlthat erwiesen hat, in allen übrigen Dingen mich nach den mäßigsten und von dem Uebermaß entferntesten Ansichten zu richten, die unter den Leuten meines Umgangs die Verständigsten in ihre Handlungsweise gemeiniglich würden aufgenommen haben, denn ich hatte damit begonnen, meine eigenen Ansichten für nichts gelten zu lassen, weil ich sie alle der Prüfung anheim geben wollte, und so war ich

sicher, daß es das Beste sei, den Ansichten der Verständigsten zu folgen. Und wenn es auch vielleicht eben so verständige Leute unter den Persern oder Chinesen geben mag als unter uns, so schien es mir doch am nützlichsten, mich nach denen zu richten, mit welchen ich umgehen würde, und daß, um ihre wirklichen Ansichten zu erfahren, ich mehr auf ihre Handlungen als auf ihre Worte achten müßte, nicht blos, weil es bei dem heutigen Sittenverderben wenig Leute gibt, die alles sagen wollen, was sie glauben, sondern auch, weil viele es selbst gar nicht wissen, denn die Geistesthätigkeit, wodurch man etwas glaubt, ist von der verschieden, wodurch man erkennt, daß man diesen Glauben hat, und so ist oft die eine ohne die andere. Und unter mehreren Ansichten von gleichem Ansehen wählte ich nur die gemäßigsten: einmal, weil sie stets für die Praxis die bequemsten und wahrscheinlich die besten sind, denn alles Uebermaß ist in der Regel schlecht; dann auch, um im Fall des Fehlgriffs mich von dem wahren Weg weniger abzuwenden, als wenn ich das eine Extrem ergriffen hätte, während ich das andere hätte ergreifen sollen. Und besonders rechnete ich zum Uebermaß alle Versprechungen, wodurch man etwas an seiner Freiheit aufgibt. Nicht, daß ich die Gesetze tadelte, die der Unbeständigkeit schwacher Geister zu Hilfe kommen wollen und deßhalb zulassen, wenn man eine gute oder auch für die Sicherheit des Verkehrs eine nur gleichgiltige Absicht hat, daß man Gelübde oder Verträge macht, die zum Beharren verpflichten, sondern, weil ich nichts in der Welt in demselben Zustande bleiben sah, und weil, was mich insbesondere betrifft, ich mir das Versprechen gegeben hatte, meine Urtheile immer mehr zu vervollkommnen, nicht aber sie zu verschlechtern. So hätte ich gemeint, einen großen Fehler gegen die gesunde Vernunft zu begehen, wenn ich deßhalb, weil ich einmal irgend eine Sache gut geheißen, mich verpflichtet hätte, sie auch dann noch für gut zu achten, nachdem sie aufgehört, es zu sein, oder ich aufgehört, sie dafür zu halten.

Mein zweiter Grundsatz war, in meinen Handlungen so fest und entschlossen als möglich zu sein und den zweifelhaftesten Ansichten, sobald ich mich einmal dafür entschieden, nicht weniger standhaft zu folgen, als wenn sie ganz sicher gewesen wären, indem ich hierin wie die Reisenden verfuhr, die, wenn sie sich im Walde verirrt finden, nicht bald hierhin bald dorthin schweifen, noch weniger auf derselben Stelle stehen bleiben, sondern immer so viel als möglich gerade und nach derselben Richtung fortgehen müssen und diese nicht aus schwachen Rücksichten verändern dürfen, auch wenn es anfänglich vielleicht blos der Zufall war, der sie bestimmt hat, diese Richtung zu wählen; denn so werden sie, wenn auch nicht wohin sie wollen, doch wenigstens an irgend ein Ziel kommen, wo sie sich wahrscheinlich besser befinden werden als mitten im Walde. Und so ist es, weil die Handlungen des Lebens oft keinen Aufschub dulden, ein richtiger Grundsatz, daß, wenn wir die wahrsten Ansichten nicht deutlich zu erkennen vermögen, wir den wahrscheinlichsten folgen und selbst, wenn wir keine größere Wahrscheinlichkeit bei den einen als bei den andern bemerken, wir dennoch für eine uns entscheiden müssen und sie dann, soweit ihre praktische Bedeutung reicht, nicht mehr als zweifelhaft ansehen dürfen sondern als ganz wahr und sicher, weil so jener Grundsatz ist, der uns zu dieser Entscheidung vermocht hat. Und dadurch habe ich die Fähigkeit gewonnen, mich von aller Reue und allen inneren Vorwürfen zu befreien, welche die Gewissen schwacher und schwankender Gemüther zu beunruhigen pflegen, die sich gehen lassen ohne feste Richtung und die Dinge als gut behandeln, die sie nachher als schlecht beurtheilen.

Mein dritter Grundsatz war, immer bemüht zu sein, lieber mich als das Schicksal zu besiegen, lieber meine Wünsche als die Weltordnung zu verändern, und überhaupt mich an den Glauben zu gewöhnen, daß nichts vollständig in unserer Macht sei, als unsere

Gedanken; daß mithin, wenn wir in Betreff der Dinge außer uns unser Bestes gethan haben, Alles was am Gelingen fehlt in Rücksicht auf uns vollkommen unmöglich ist. Und dieses allein schien mir hinreichend, um mich für die Zukunft nicht mehr Unerreichbares wünschen zu lassen, und also mich zufrieden zu machen, denn unser Wille geht in seinen Wünschen von Natur nur auf solche Dinge, die unser Verstand ihm irgend wie als möglich darstellt, und wenn wir nun alle Güter außer uns als gleicherweise jenseits unserer Macht betrachten, so werden wir uns über den unverschuldeten Verlust unserer natürlichen Glücksgüter gewiß ebensowenig grämen, als daß wir die Reiche China oder Mexiko nicht besitzen; und indem wir, wie man zu sagen pflegt, aus der Noth eine Tugend machen, werden wir im kranken Zustande die Gesundheit und im gefangenen die Freiheit nicht mehr wünschen, als wir etwa im Augenblick einen Körper haben möchten von einem so wenig zerstörbarem Stoff als Diamanten, oder Flügel, um wie die Vögel zu fliegen.

Aber ich bekenne, daß eine sehr lange Uebung und ein oft wiederholtes Nachdenken dazu gehört, um sich daran zu gewöhnen, alle Dinge unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten, und ich glaube, daß hauptsächlich hierin das Geheimniß jener Philosophen bestand, die einst vermocht haben, sich der Herrschaft des Schicksals zu entziehen und trotz Schmerzen und Armuth mit ihren Göttern in der Glückseligkeit zu wetteifern, denn sie waren unabläßig bemüht, die Grenzen zu betrachten, die ihnen von der Natur gesetzt waren, und so überzeugten sie sich vollkommen, daß nur ihre Gedanken vollständig in ihrer Macht wären, und dieses allein war genug, um sie von jeder Neigung für andere Dinge abzuhalten. Sie waren ihrer Neigungen so vollkommen Herr, daß sie darin einen Grund fanden, sich für reicher, mächtiger, freier, glücklicher zu halten, als irgend jemand unter den anderen Menschen, die ohne diese Philosophie, so begünstigt sie auch von der Natur und

vom Schicksal sein mochten, doch niemals Herr ihrer Begehrungen sind.

Endlich, um diese Moral zu beschließen, kam ich auf den Gedanken, über die verschiedenen Beschäftigungen der Menschen in diesem Leben eine Musterung zu halten und die Wahl der besten zu versuchen, und ohne etwas von den Beschäftigungen anderer Leute sagen zu wollen, meinte ich, daß ich am besten thun würde, in der meinigen fortzufahren, d. h. mein ganzes Leben darauf zu verwenden, meine Vernunft auszubilden und mich so weit als möglich vorwärts zu bringen in der Erkenntniß der Wahrheit nach der Methode, die ich mir vorgeschrieben hatte. Ich hatte, seit ich angefangen, diese Methode zu brauchen, so außerordentlich große Befriedigungen erfahren, daß ich glaubte, es könne in diesem Leben keine angenehmere und reinere geben, und da ich täglich durch diese Methode einige Wahrheiten entdeckte, die mir wichtig genug und von den anderen Menschen gewöhnlich nicht gewußt schienen, so erfüllte die daraus geschöpfte Genugthuung meinen Geist dergestalt, daß alles Andere mich gar nicht berührte.

Auch waren die drei vorhergehenden Grundsätze nur auf die Absicht gegründet, meiner Selbstbelehrung zu leben. Denn da Gott Jedem ein Licht gegeben hat, um das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, so würde ich nicht geglaubt haben, mich mit fremden Ansichten nur einen Augenblick befriedigen zu dürfen, wenn ich nicht entschlossen gewesen wäre, im richtigen Zeitpunkt mein eigenes Urtheil zu ihrer Prüfung zu gebrauchen, und ich hätte ihnen nicht ohne Bedenken folgen können, wenn ich nicht gehofft hätte, deßhalb keine Gelegenheit zu verlieren, um bessere zu finden, wenn es deren gäbe. Endlich würde ich meine Wünsche nicht haben einschränken und zufrieden sein können, hätte ich nicht einen Weg verfolgt, auf dem ich sicher sein konnte, mir alle Erkenntnisse, deren ich fähig wäre, zu erwerben und deßhalb auch sicher der Erwerbung aller wahren Güter, die je in meiner Macht

sein würden. Denn da unser Wille sich nur anläßt, etwas zu verfolgen oder zu fliehen, je nachdem unser Verstand ihm dasselbe als gut oder schlecht vorstellt, so genügt es, gut zu urtheilen, um gut zu handeln, und so gut als möglich zu urtheilen, um so gut als möglich zu handeln, d. h. um alle Tugenden und zugleich alle übrige erreichbare Güter zu erreichen, und wenn man sicher ist, daß man sie hat, so muß man zufrieden sein.

Nachdem ich mich dieser Grundsätze so versichert und sie mit den Glaubenswahrheiten, die bei mir stets die ersten im Ansehen waren, auf die Seite gebracht hatte, meinte ich, was den übrigen gesammten Theil meiner Ansichten beträfe, dürfte ich mir die Freiheit nehmen, mich davon los zu machen. Da ich nun hoffte, damit besser zum Ziel zu kommen im Verkehr mit Menschen, als wenn ich noch länger in dem Studirzimmer, wo ich alle diese Gedanken gehabt hatte, eingeschlossen bliebe, so begab ich mich noch vor Ende des Winters auf Reisen. Und während der ganzen Zeit der neun folgenden Jahre that ich nichts, als bald da bald dort in der Welt umherzuschweifen, indem ich in den Komödien, die dort spielen, lieber Zuschauer als Acteur sein wollte, und da ich bei jeder Sache ganz besonders darauf achtete, was dieselbe bedenklich machen und uns Anlaß zur Täuschung geben könnte, so schaffte ich im Laufe der Zeit aus meinem Geist alle Irrthümer mit der Wurzel fort, die sich ehedem hier eingeschlichen hatten. Nicht daß ich deßhalb die Skeptiker nachgeahmt hätte, die nur zweifeln, um zu zweifeln, und immer unentschieden sein wollen, denn meine Absicht war im Gegentheil darauf gerichtet, mir Sicherheit zu verschaffen und den schwankenden Boden und Sand bei Seite zu werfen, um Gestein oder Schiefer zu finden.

Und es gelang mir, glaube ich, gut genug. Denn da ich bestrebt war, den Irrthum oder die Unsicherheit der Sätze, die ich untersuchte, nicht durch schwache Vermuthungen, sondern durch klare und sichere Urtheile zu entdecken, so traf ich keinen so zweifelhaften Satz, daß ich

nicht immer daraus irgend einen hinlänglich sichern Schluß hätte ziehen können, und wäre es auch nur dieser gewesen, daß jener Satz nichts Sicheres enthielt. Und wie man beim Niederreißen einer alten Wohnung gewöhnlich den Abbruch aufhebt, um ihn beim Neubau zu verwenden, so machte ich bei dem Umsturz meiner übelbegründeten Ansichten verschiedene Beobachtungen und erwarb mir viele Erfahrungen, die ich seitdem zur Aufstellung besser begründeter gebraucht habe. Und außerdem fuhr ich in meinen methodischen Uebungen fort, denn ich war nicht bloß bemüht, alle meine Gedanken überhaupt richtig zu ordnen, sondern erübrigte auch von Zeit zu Zeit einige Stunden, die ich dazu anwendete, meine Methode an mathematischen Problemen zu handhaben oder auch an anderen, die ich den mathematischen fast ähnlich machen konnte, indem ich sie von allen Principien der anderen Wissenschaften, die ich nicht fest genug fand, ablöste, (wie ihr an mehreren in diesem Buche entwickelten Fällen sehen werdet).*) So lebte ich nun nach außen ganz wie die Leute, die weiter nichts zu thun haben, als ein angenehmes und harmloses Leben zu führen; die sich bestreben, ihre Vergnügungen von den Lastern zu trennen, und die, um ihre Muße zu genießen, ohne sich zu langweilen, alle ehrbare Zerstreuungen mitnehmen. Doch unter dieser Außenseite ließ ich nicht ab, in meinem Plan vorwärts zu schreiten und in der Erkenntniß der Wahrheit vielleicht mehr zu gewinnen als wenn ich nie etwas anderes gethan hätte, als Bücher lesen und mit Gelehrten umgehen.

Dennoch verflossen diese neun Jahre, noch ehe ich in den Problemen, welche die gewöhnlichen Streitfragen der Gelehrten bilden, mich entschieden oder den Anfang gemacht hatte, die Grundlagen einer gewisseren Philosophie, als die gewöhnliche, zu suchen. Und das Beispiel vieler vorzüglicher Geister, die vor mir dieselbe Absicht

*) Die Dioptrik, die Meteore und die Geometrie erschienen mit dieser Abhandlung zuerst in demselben Bande. Leyden 1637 (französisch).



gehabt und, wie mir schien, verfehlt hatten, ließ mich in dieser Sache so viele Schwierigkeiten vorstellen, daß ich vielleicht noch nicht sobald gewagt hätte, sie zu unternehmen, wenn ich nicht gesehen, daß schon das Gerücht verbreitet worden, ich wäre damit zu Stande gekommen. Ich kann nicht sagen, warauf sich diese Meinung gründete, und wenn ich durch meine Aeußerungen etwas dazu beigetragen habe, so kann es nur daher gekommen sein, daß ich offener, als sonst wohl ein wenig studirte Leute zu thun pflegen, meine Unwissenheit bekannte, und auch wohl die Gründe zeigte, weßhalb ich an vielen Dingen zweifelte, welche die Andern für sicher hielten; nicht aber daher, daß ich mich irgend einer Gelehrsamkeit gerühmt hätte. Aber zu ehrlich, um für einen Anderen gelten zu wollen als der ich war, meinte ich, daß ich mit allen Kräften versuchen müßte, mich des Rufs, den man mir gab, würdig zu machen, und es sind jetzt gerade acht Jahr, daß dieser Wunsch den Entschluß in mir erzeugte, mich von allen Orten, wo ich Bekannte haben konnte, zu entfernen, und mich hierher zurückzuziehen, in ein Land, wo lange Kriege die Dinge so geordnet haben, daß die Heere, die man hier unterhält, nur dazu dienen, hier die Früchte des Friedens mit um so größerer Sicherheit genießen zu lassen, und wo unter der Masse eines großen und sehr thätigen Volkes, das mehr für seine eigenen Angelegenheiten sorgt als sich um fremde kümmert, und ohne die Annehmlichkeiten der volkreichsten Städte zu entbehren, ich ebenso einsam und zurückgezogen habe leben können als in den entlegensten Wüsten.

## Viertes Capitel.

### Die Beweisgründe für das Dasein Gottes und der menschlichen Seele als Grundlage der Metaphysik.

Ich weiß nicht, ob ich euch von den ersten Betrachtungen, die ich hier gemacht habe, unterhalten soll, denn sie sind so metaphysisch und so wenig in der gewöhnlichen Art, daß sie wohl schwerlich nach Jedermanns Geschmack sein werden. Doch, um prüfen zu lassen, ob die Grundlagen, die ich genommen habe, fest genug sind, bin ich gewissermaßen genöthigt, davon zu reden. Seit lange hatte ich bemerkt, daß in Betreff der Sitten man bisweilen Ansichten, die man als sehr unsicher kennt, folgen müsse, (wie schon oben gesagt worden), als ob sie ganz zweifellos wären. Aber weil ich damals blos der Erforschung der Wahrheit leben wollte, so meinte ich gerade das Gegentheil thun zu müssen und als vollkommen falsch Alles, worin sich auch nur das kleinste Bedenken auffinden ließe, zu verwerfen, um zu sehen, ob darnach Nichts zweifellos in meiner Annahme übrig bleiben würde. So wollte ich, weil unsere Sinne uns bisweilen täuschen, annehmen, daß kein Ding so wäre, als die Sinne es uns vorstellen lassen; und weil sich manche Leute in ihren Urtheilen, selbst bei den einfachsten Materien der Geometrie täuschen und Fehlschlüsse machen, so verwarf ich, weil ich meinte, dem Irrthum so gut als jeder

Andere unterworfen zu sein, alle Gründe als falsch, die ich vorher zu meinen Beweisen genommen hatte; endlich, wie ich bedachte, daß alle Gedanken, die wir im Wachen haben, uns auch im Schlaf kommen können, ohne daß dann einer davon wahr sei, so machte ich mir absichtlich die erdichtete Vorstellung, daß alle Dinge, die jemals in meinen Geist gekommen, nicht wahrer seien als die Trugbilder meiner Träume. Alsbald aber machte ich die Wahrnehmung, daß, während ich so denken wollte, Alles sei falsch, doch nothwendig ich, der ich dachte, irgend etwas sein müsse, und da ich bemerkte, daß diese Wahrheit „ich denke also bin ich", so fest und sicher wäre, daß auch die überspanntesten Annahmen der Skeptiker sie nicht zu erschüttern vermöchten, so konnte ich sie meinem Dafürhalten nach als das erste Princip der Philosophie, die ich suchte, annehmen.

Dann prüfte ich aufmerksam, was ich wäre, und sah, daß ich mir vorstellen könnte, ich hätte keinen Körper, es gäbe keine Welt und keinen Ort, wo ich mich befände, aber daß ich mir deßhalb nicht vorstellen könnte, daß ich nicht wäre; im Gegentheil selbst daraus, daß ich an der Wahrheit der anderen Dinge zu zweifeln dachte, folgte ja ganz einleuchtend und sicher, daß ich war; sobald ich dagegen aufgehört zu denken, mochte wohl Alles andere, das ich mir jemals vorgestellt, wahr gewesen sein, ich aber hatte keinen Grund mehr, an mein Dasein zu glauben. Also erkannte ich daraus, daß ich eine Substanz sei, deren ganzes Wesen und Natur blos im Denken bestehe, und die zu ihrem Dasein weder eines Ortes bedürfe, noch von einem materiellen Dinge abhänge, so daß dieses Ich, d. h. die Seele, wodurch ich bin was ich bin, vom Körper völlig verschieden und selbst leichter zu erkennen ist als dieser, und auch ohne Körper nicht aufhören werde, Alles zu sein was sie ist.

Darauf erwog ich im Allgemeinen, was zur Wahrheit und Gewißheit eines Satzes gehört. Denn weil ich so eben einen ge-

funden hatte, den ich als wahr und gewiß erkannt, so meinte ich, müsse ich auch wissen, worin jene Gewißheit bestehe. Nun hatte ich bemerkt, daß es in dem Satze: „ich denke also bin ich" kein anderes Kriterium der Wahrheit gebe, als daß ich ganz klar einsehe, daß, um zu denken, man sein müsse. Darum meinte ich, als allgemeine Regel den Satz annehmen zu können: daß die Dinge, welche wir sehr klar und sehr deutlich begreifen, alle wahr sind; daß aber nur darin einige Schwierigkeit liege, richtig zu merken, welches die Dinge sind, die wir deutlich begreifen.

Da ich nun weiter beachtete, daß ich zweifelte und also mein Wesen nicht ganz vollkommen wäre, denn ich sah deutlich, daß es vollkommener sei, zu erkennen als zu zweifeln, so verfiel ich auf die Untersuchung, woher mir der Gedanke an ein vollkommneres Wesen als ich selbst gekommen, und ich erkannte deutlich, daß er von einem Wesen herrühren müsse, das in der That vollkommner sei. Was jene Gedanken betrifft, die ich von einer Menge außer mir befindlicher Wesen hatte, wie vom Himmel, der Erde, dem Licht, der Wärme und tausend anderen Dingen, so war ich über deren Ursprung nicht so sehr in Verlegenheit; denn da ich in ihnen nichts bemerkte, was mir überlegen war, so konnte ich glauben, wenn sie wahr wären, daß sie einen Zubehör meiner Natur bildeten, sofern diese eine gewisse Vollkommenheit hätte, und wenn sie nicht wahr wären, daß sie für Geschöpfe des Nichts zu halten, d. h. daß sie in mir wären wegen der Mangelhaftigkeit meines Wesens. Aber es konnte sich nicht ebenso verhalten mit der Idee eines vollkommnern Wesens als das meinige, denn es war offenbar unmöglich, diese Idee für ein Geschöpf des Nichts zu halten. Und daß das vollkommenste Wesen eine Folge und Zubehör des weniger vollkommnern sein solle, ist kein geringerer Widerspruch, als daß aus dem Nichts Etwas hervorgehe. Darum konnte ich jene Idee auch nicht für ein Geschöpf meiner selbst halten. Und so blieb nur

übrig, daß sie in mich gesetzt worden durch ein in Wahrheit vollkommneres Wesen als ich, welches alle Vollkommenheiten, die ich mir vorstellen konnte, in sich enthielt, d. h. um es mit einem Worte zu sagen, durch Gott. Dazu kam die Einsicht: weil ich einige Vollkommenheiten erkannte, die ich nicht hatte, so war ich nicht das einzige Wesen, das existirte, (ich werde hier mit eurer Erlaubniß so frei sein, die Schultermini zu brauchen), sondern es mußte nothwendig ein anderes vollkommneres Wesen geben, von dem ich abhing und von dem ich Alles, was ich besaß, empfangen hatte; denn wäre ich allein und von jedem anderen Wesen unabhängig gewesen, so daß ich von mir selbst die wenige mir eigene Vollkommenheit gehabt hätte, so hätte ich ebenso gut von mir den ganzen Ueberschuß, von dem ich einsah, daß er mir fehlte, haben und somit selbst unendlich, ewig, unwandelbar, allwissend, allmächtig sein und endlich alle Vollkommenheiten besitzen können, die ich im Wesen Gottes erkannte. Denn nach den Auseinandersetzungen, die ich eben gegeben habe, brauchte ich, um die Natur Gottes nach dem Vermögen der meinigen zu erkennen, nur bei allen Dingen, von denen ich eine Idee in mir fand, zu erwägen, ob ihr Besitz Vollkommenheit sei oder nicht; und ich war sicher, daß keine von denen, die eine Unvollkommenheit bezeichneten, wohl aber alle anderen in ihm enthalten waren. Denn ich sah, daß Zweifel, Unbeständigkeit, Trauer und ähnliche Dinge nicht in ihm sein konnten, da ich ja selbst froh gewesen wäre, von ihnen frei zu sein. Dann hatte ich weiter Ideen von einer Menge sinnlicher und körperlicher Dinge. Obwohl ich nämlich annahm, daß ich träumte und daß alles, was ich sah oder mir einbildete, falsch wäre, so konnte ich doch nicht leugnen, daß die Ideen davon wirklich in meinem Denken vorhanden wären. Aber ich hatte schon an mir sehr klar eingesehen, daß die denkende Natur von der körperlichen unterschieden sei; da nun, wie ich erwog, jede Zusammensetzung Abhängigkeit und jede Abhängigkeit offenbar ein Mangel war, so urtheilte ich von hier aus, daß es in Gott keine Vollkommenheit sein könnte, aus diesen beiden

Naturen zusammengesetzt zu sein, und daß er es folglich nicht wäre; aber wenn es in der Welt einige Körper oder Geister oder andere Naturen gäbe, die nicht ganz vollkommen wären, so müßte ihr Wesen von der Macht Gottes dergestalt abhängen, daß sie ohne ihn nicht einen einzigen Augenblick sein könnten.

Ich wollte nun weiter andere Wahrheiten suchen, und da ich mir das Object der Geometer zum Vorwurf genommen, das ich als stetigen Körper oder als einen in Länge, Breite und Höhe oder Tiefe endlos ausgedehnten Raum begriff, theilbar in verschiedene Theile, die verschiedene Figur und Größe haben und auf jede Weise bewegt oder örtlich verändert werden können, — denn die Geometer setzen dieses Alles in ihrem Objecte voraus, — so durchlief ich einige ihrer einfachsten Beweise. Ich bemerkte, daß jene große von aller Welt ihnen zugeschriebene Gewißheit lediglich darauf beruht, daß man sie nach der von mir eben erwähnten Regel deutlich begreift. Zugleich aber bemerkte ich, daß in ihnen Nichts enthalten sei, das mir die Existenz ihres Objects sicher darthun könnte. Denn ich sah z. B. wohl, daß, ein Dreieck angenommen, seine drei Winkel zwei Rechten gleich sein mußten, aber ich sah darum noch keinen Beweis, daß es in der Welt ein Dreieck gäbe, während ich bei der Idee eines vollkommenen Wesens, auf deren Prüfung ich wieder zurückkam, fand, daß in dieser Idee die Existenz ganz ebenso liegt, als in der Idee eines Dreiecks, daß seine drei Winkel gleich zwei Rechten sind, oder in der einer Kreislinie, daß alle ihre Theile gleichweit von ihrem Centrum abstehen; oder sogar noch einleuchtender. Folglich ist der Satz, daß Gott als dieses so vollkommene Wesen ist oder existirt, mindestens eben so sicher, als ein geometrischer Beweis es nur irgend sein kann.

Daß aber viele Leute es für schwierig halten, Gott oder auch nur das Wesen ihrer eigenen Seele zu erkennen, liegt darin, daß sie ihren Geist nie über die sinnlichen Dinge erhoben und sich auf

diese Weise gewöhnt haben, Alles durch die Einbildung zu betrachten, die eine besondere Denkweise in Betreff der materiellen Dinge ist, so daß, was sie sich nicht einbilden können, sie auch nicht für begreiflich halten. Dieß erhellt schon daraus zur Genüge, daß sogar die Schulphilosophen den Grundsatz haben, es könne nichts im Verstande sein, das nicht zuerst in den Sinnen gewesen, wo doch ganz sicher die Ideen Gottes und der Seele nie waren; und die, welche das Dasein Gottes und der Seele durch ihre Einbildung begreifen wollen, handeln, wie es mir scheint, ebenso als wenn sie mit ihren Augen hören oder riechen wollten, wobei nur der Unterschied stattfindet, daß der Gesichtssinn uns die Wahrheit seiner Objecte ebenso wenig beweist als Geruch oder Gehör, während weder unsere Einbildung noch unsere Sinne ohne Dazwischenkunft des Verstandes uns irgend etwas sicher darthun können*).

Endlich wenn es noch Leute giebt, die von der Existenz Gottes und ihrer Seele durch die von mir dargelegten Gründe nicht hinlänglich überzeugt sind, so mögen sie wissen, daß alle andere Dinge, deren sie vielleicht weit sicherer zu sein meinen, wie das eigene körperliche Dasein, und daß es Gestirne und eine Erde und ähnliche Dinge giebt, weniger sicher sind. Denn obgleich bei diesen Dingen eine Art moralische Gewißheit stattfindet, an der man, ohne

*) Ich habe die sehr charakteristische Stelle genau übersetzt, und empfinde wohl, daß sie deutlicher geschrieben sein sollte und die Construction dunkler ist als der Gedanke. Der Gedanke ist dieser: das Beweisen ist so wenig die Function der Einbildung, wie das Riechen und Hören die Function des Auges. In dieser Analogie verhält sich das Auge zum Einbildungsvermögen, wie das Hören oder Riechen zum Begreifen. Diese Analogie trifft aber in einem sehr wesentlichen Punkte nicht zu. Das Denken unterscheidet sich vom Riechen und Hören, vom Empfinden überhaupt und Einbilden darin, daß es das Object als solches erfaßt, während Riechen, Hören, Sehen u. s. w. mit dem Einbilden darin übereinstimmen, daß sie für sich zur objectiven Auffassung der Dinge nicht fähig sind.

überspannt zu sein, nicht zweifeln kann, so läßt sich doch auch, wenn es sich um eine metaphysische Gewißheit handelt, ohne unvernünftig zu sein, nicht leugnen, daß man zum Zweifeln Grund genug habe, sobald man bemerkt, wie man im Schlaf ganz ebenso sich einbilden könne, man habe einen anderen Körper und sehe andere Gestirne und eine andere Erde, ohne daß etwas davon wirklich ist. Woher weiß man denn, daß die Gedanken, welche im Traume kommen, eher als die anderen falsch sind, da sie ja oft ebenso lebhaft und ausgeprägt sind? Und mögen die besten Geister hier, so lange sie wollen, nachdenken, ich glaube nicht, daß sie, um diesen Zweifel zu heben, einen zureichenden Grund anführen können, wenn sie nicht die Existenz Gottes voraussetzen. Denn vor Allem ist selbst jener Satz, den ich eben zur Regel genommen habe: daß nämlich alle Dinge, die wir ganz klar und deutlich begreifen, wahr sind, nur deßhalb sicher, weil Gott ist oder existirt, und weil er ein vollkommenes Wesen ist und Alles in uns von ihm herrührt. Daraus aber folgt, daß unsere Ideen oder Begriffe, da sie wirkliche Wesen sind, die von Gott kommen, soweit sie klar und deutlich sind, wahr sein müssen. Wenn wir also oft genug unwahre Vorstellungen haben, so kommt ihre Unwahrheit nur daher, daß sie unklar und dunkel sind, und soweit sie es sind, nehmen sie an der Natur des Nichts Theil, d. h. sie sind in uns nur deßhalb so unklar, weil wir nicht ganz vollkommen sind. Und es ist offenbar ein eben so großer Widerspruch, daß der Irrthum oder die Unvollkommenheit als solche aus Gott hervorgehen, als die Wahrheit oder die Vollkommenheit aus dem Nichts. Aber wenn wir nicht wüßten, daß alles Wirkliche und Wahrhafte in uns von einem vollkommenen und unendlichen Wesen herrührte, so hätten wir, wie klar und deutlich unsere Ideen auch wären, doch dafür keinen sicheren Grund, daß sie die Vollkommenheit hätten, wahr zu sein.

Nachdem nun so die Erkenntniß Gottes und der Seele uns

von jener Regel überzeugt hat, ist es leicht einzusehen, daß die Traumbilder, die wir im Schlaf vorstellen, uns keineswegs dürfen zweifeln lassen an der Wahrheit der Gedanken, die wir im Wachen haben. Denn wenn es sich im Schlaf träfe, daß man eine sehr deutliche Idee hätte, wie z. B. daß ein Geometer irgend einen neuen Beweis fände, so würde sein Schlaf nicht hindern, daß sein Beweis wahr sei; und was den gewöhnlichsten Irrthum unserer Träume betrifft, daß sie uns nämlich verschiedene Objecte ganz so wie unsere äußeren Sinne vorstellen, so ist der Schlaf nicht die Ursache, die uns veranlaßt, der Wahrheit solcher Vorstellungen zu mißtrauen, denn wir können uns oft genug ganz ebenso täuschen, ohne zu schlafen, wie wenn z. B. die Gelbsüchtigen Alles gelb sehen, oder wenn die Sterne oder andere weit entfernte Körper uns kleiner erscheinen als sie sind. Denn zuletzt, ob wir wachen oder schlafen, dürfen wir doch nur der einleuchtenden Klarheit unserer Vernunft vertrauen. Wohlgemerkt, ich sage unserer Vernunft und nicht unserer Einbildung oder unserer Sinne, wie wir denn die Sonne zwar sehr klar sehen, aber deßhalb nicht urtheilen dürfen, sie sei so groß als wir sie sehen, und wir uns einen Löwenkopf sehr deutlich auf einem Ziegenleibe vorstellen können, ohne deßhalb schließen zu dürfen, es gebe in der Welt eine Chimäre. Denn die Vernunft sagt nicht, daß Alles was wir sehen oder uns einbilden wahr sei, wohl aber sagt sie, daß alle unsere Ideen oder Begriffe etwas Wahres haben müssen, denn sonst hätte Gott, der absolut vollkommen und wahr ist, sie unmöglich in uns gesetzt. Und weil unsere Urtheile während des Schlafs nie so einleuchtend und vollständig sind, als während des Wachens, wenn auch unsere Einbildungen bisweilen im Schlaf noch lebhafter und ausgeprägter sind, so sagt die Vernunft uns auch, daß unsere Gedanken zwar nicht alle wahr sein können, weil wir nicht ganz vollkommen sind, aber, so weit sie wahr sind, diese Wahrheit unfehlbar in unseren wachen Gedanken eher als in unseren Träumen stattfinden müsse.

## Fünftes Capitel.

**Ordnung der vom Autor untersuchten physikalischen Probleme, insbesondere Erklärung der Bewegung des Herzens und einiger anderer zur Medicin gehöriger schwieriger Punkte; dann der Unterschied unserer Seele von der thierischen.**

Ich würde hier sehr gern fortfahren und die ganze Kette der übrigen Wahrheiten zeigen, die ich von den ersten abgeleitet habe; da ich jedoch zu diesem Zweck mehrere Fragen berühren müßte, die noch unter den Gelehrten streitig sind, und ich mit den letzteren keine Händel wünsche, so halte ich es für besser, mich der Sache zu enthalten, und die Punkte bloß im Allgemeinen zu bezeichnen; mögen dann weisere Leute entscheiden, ob es rathsam sei, das Publicum eingehender darüber zu belehren. Ich bin stets fest bei dem von mir gefaßten Entschluß geblieben, kein anderes Princip anzunehmen, als das, welches ich so eben als Beweisgrund für das Dasein Gottes und der Seele gebraucht habe, und keine Sache als wahr gelten zu lassen, die mir nicht klarer und sicherer erschiene, als früher die geometrischen Beweise. Und dennoch darf ich sagen, daß ich rücksichtlich der gewöhnlichen Hauptprobleme der Philosophie nicht bloß ein Mittel gefunden habe, das mir Genüge leistet, sondern daß ich auch gewisse Gesetze beobachtet, welche Gott



in der Natur so festbegründet und von denen er unseren Seelen solche Begriffe eingeprägt hat, daß wir bei einiger Aufmerksamkeit nicht zweifeln können, daß sie in Allem, was in der Welt ist oder geschieht, genau befolgt werden. Indem ich dann die Reihenfolge dieser Gesetze betrachtete, entdeckte ich, wie mir schien, mehrere Wahrheiten, fruchtbarer und bedeutender, als Alles was ich ehedem gelernt oder auch nur zu lernen gehofft hatte.

Aber weil ich die hauptsächlichsten davon in einer Abhandlung zu entwickeln versucht habe, die ich aus mancherlei Gründen nicht veröffentlichen kann, so weiß ich sie nicht besser darzuthun, als indem ich hier summarisch ihren Inhalt angebe. Ich wollte darin alles zusammenfassen, was ich von der Natur der materiellen Dinge zu wissen meinte, bevor ich jene Schrift schrieb. Aber wie die Maler auf einer ebenen Fläche nicht alle verschiedene Seiten eines wirklichen Körpers darstellen können und deßhalb eine der hauptsächlichsten wählen, die sie allein ins Licht setzen, die übrigen dagegen schattiren und nur soweit erscheinen lassen, als man sie sehen kann, wenn man jene anblickt, — so fürchtete ich, in meiner Abhandlung nicht alle meine Gedanken unterbringen zu können. Deßhalb wollte ich darin nur meine Theorie vom Licht recht umfassend auseinandersetzen, dann bei Gelegenheit einiges von der Sonne und den Fixsternen hinzufügen, weil das Licht fast nur von diesen Körpern ausgeht, dann von den Himmelsgewölben, weil sie es durchlassen, von den Planeten, den Kometen und der Erde, weil sie es reflectiren, und insbesondere von allen Körpern auf der Erde, weil sie entweder farbig oder durchsichtig oder leuchtend sind, und endlich vom Menschen, weil er alle diese Objecte betrachtet. Um aber alle diese Dinge etwas im Schatten zu behandeln und meine Ansichten freier aussprechen zu können, ohne die herkömmlichen Meinungen der Gelehrten entweder annehmen oder widerlegen zu müssen, entschloß ich mich, diese ganze Welt hienieden ihren Kathederkriegen zu überlassen und bloß davon zu

reden, was in einer **neuen** geschehen würde, wenn Gott jetzt irgendwo in imaginären Räumen genug Materie, um sie zu bilden, schüfe, und die verschiedenen Theile dieser Materie mannigfach und ohne Ordnung hin und her bewegte, so daß er daraus ein ebenso verworrenes **Chaos** machte, als die Poeten nur erdichten können, und dann nichts weiter thäte, als der Natur seine gewöhnliche Mitwirkung zukommen und sie nach den von ihm festgestellten Gesetzen wirken ließ. So beschrieb ich zuerst diese Materie und suchte sie so darzustellen, daß es nach meinem Bedünken in der Welt nichts Klareres und Begreiflicheres gab, ausgenommen was eben von Gott und der Seele gesagt worden. Denn ich setzte ausdrücklich voraus, daß es darin keine jener Formen oder Qualitäten, worüber man in den Schulen streitet, noch überhaupt etwas gäbe, dessen Erkenntniß unseren Seelen nicht so natürlich wäre, daß man die Unkenntniß nicht einmal fingiren könnte. Außerdem zeigte ich, welches die Naturgesetze wären, und ohne meine Gründe auf ein anderes Princip als die unendlichen Vollkommenheiten Gottes zu stützen, suchte ich alle irgendwie zweifelhaften zu beweisen und als solche darzuthun, daß, selbst wenn Gott mehrere Welten geschaffen hätte, es keine geben könnte, wo diese Gesetze aufhörten, befolgt zu werden. Dann zeigte ich, wie der größte Theil dieser chaotischen Materie sich in Folge jener Gesetze ordnen und nach einer gewissen Form einrichten müsse, wodurch er unseren Himmelsgewölben ähnlich würde, wie unterdessen einige ihrer Theile eine Erde und einige wieder Planeten und Kometen, und einige andere eine Sonne und Fixsterne bilden müssen. Und hier verbreitete ich mich über das Thema des Lichts und entwickelte sehr ausführlich, welches Licht sich in der Sonne und den Fixsternen befinden müsse, und wie es von dort in einem Augenblick die unermeßlichen Himmelsräume durchlaufe, und wie es sich von den Planeten und Kometen nach der Erde zu reflectire. Ich fügte noch Manches hinzu, betreffend die Substanz, die Lage, die Bewegungen und alle verschiedenen



Beschaffenheiten dieser Himmel und Gestirne, so daß ich grade genug davon sagte, um verstehen zu lassen, in den Himmeln und Gestirnen dieser Welt mache sich nichts bemerkbar, das nicht in der von mir beschriebenen Welt ganz ähnlich erscheinen müsse oder wenigstens könne. Dann kam ich im Besonderen auf die Erde zu sprechen: wie, obwohl ich ausdrücklich angenommen, daß Gott gar keine Schwere in die Materie gelegt habe, doch alle ihre Theile genau nach dem Mittelpunkt unablässig streben; wie bei der mit Wasser und Luft bedeckten Oberfläche die Richtung der Himmel und Gestirne, hauptsächlich des Mondes, dort eine Ebbe und Fluth verursachen müßte, der Ebbe und Fluth unserer Meere in allen Umständen ähnlich, und außerdem eine gewisse von Osten nach Westen gerichtete Bewegung, sowohl des Wassers als der Luft, wie man sie auch in den Tropen bemerkt; wie die Gebirge, die Meere, die Quellen und Ströme sich dort auf naturgemäße Weise bilden, und die Metalle in die Gruben kommen, die Pflanzen auf den Feldern wachsen, und überhaupt alle gemischte oder zusammengesetzte Körper sich erzeugen könnten, und weil ich außer den Gestirnen nichts Licht Hervorbringendes in der Welt kannte als das Feuer, so bemühte ich mich, alles, was zu seiner Natur gehört, deutlich darzuthun: wie es entsteht, wie es sich erhält, wie es manchmal nur Wärme ohne Licht und manchmal nur Licht ohne Wärme hat, wie es verschiedene Farben und verschiedene andere Beschaffenheiten in verschiedene Körper einführen kann, wie es einige Körper schmilzt, andere verhärtet, wie es sie fast alle verzehren oder in Asche und Rauch verwandeln, endlich wie es bloß durch die Gewalt seiner Thätigkeit aus dieser Asche Glas bilden kann. Denn diese Verwandlung der Asche in Glas schien mir so bewunderungswürdig, als irgend eine andere Metamorphose in der Natur, und deßhalb machte es mir ein besonderes Vergnügen, sie zu beschreiben.

Doch wollte ich aus alle dem nicht etwa den Schluß ziehen, daß diese Welt in der von mir dargestellten Form geschaffen worden sei, denn es ist bei weitem wahrscheinlicher, daß sie Gott gleich im Anfang so gemacht hat, wie sie sein mußte. Aber es ist gewiß und eine unter den Theologen geläufige Meinung, daß die erhaltende Thätigkeit Gottes ganz dieselbe ist als seine schaffende. Wenn also der Welt im Anfange Gott auch nur die Form des Chaos gegeben, aber zugleich die Gesetze der Natur feststellte und ihr seinen Beistand lieh, um in ihrer Weise zu wirken, so kann man überzeugt sein, ohne dem Wunder der Schöpfung Eintrag zu thun, daß dadurch allein alle bloß materielle Dinge sich mit der Zeit in die Verfassung hätten bringen können, in der wir sie jetzt sehen; und ihre Natur ist weit leichter zu begreifen, wenn man sie auf diese Weise allmälig entstehen sieht, als wenn man alle nur als Machwerk betrachtet.

Von der Beschreibung der leblosen Körper und der Pflanzen, ging ich über zu der der Thiere und insbesondere zu der der Menschen. Aber weil ich hier noch nicht Kenntnisse genug besaß, um davon in derselben Weise als von den übrigen Dingen zu reden, d. h. die Wirkungen aus den Ursachen zu erklären und zu zeigen, woraus und wie die Natur sie erzeugen muß, so begnügte ich mich mit der Annahme, Gott habe den menschlichen Körper so gebildet, wie der unsrige ist, ebensowohl was die äußere Gestalt der Glieder, als was die innere Bildung seiner Organe betrifft, ohne denselben aus einer andern Materie zusammenzufügen, als die ich beschrieben, und ohne zunächst darein eine vernünftige Seele oder ein anderes Wesen zu setzen, das daselbst als ernährende oder empfindende Seele dienen könnte; daß er bloß in seinem Herzen eines jener Feuer ohne Licht entzündet, die ich schon erklärt und ganz so begriffen hatte, wie das Feuer, welches den Heuhaufen erhitzt, der eingeschlossen wurde, ehe er trocken war, oder welches die jungen Weine kocht, wenn man sie im Faß

gähren läßt. Denn wenn ich die Functionen untersuchte, die in Folge dessen in diesem Körper stattfinden konnten, so fand ich, es seien genau dieselben, die in uns vor sich gehen, ohne daß wir uns derselben bewußt sind, also ohne daß unsere Seele, d. h. jener vom Körper unterschiedene Theil, dessen Natur, wie oben gesagt worden, bloß im Denken besteht, etwas dazu beiträgt, und in denen, wie man sehen kann, die vernunftlosen Thiere uns gleichen. Und ich hätte unter diesem Gesichtspunkte nicht eine von den Functionen finden können, die vom Denken abhängen und deßhalb die einzigen sind, die uns als Menschen zukommen, während ich sie alle fand, unter der Annahme, daß Gott eine vernünftige Seele geschaffen und sie auf eine gewisse Weise diesem so von mir beschriebenen Körper vereinigt habe.

Damit man aber sehen könne, wie ich diese Materie behandelt, so will ich hier die Theorie von der Bewegung des Herzens und der Arterien geben. Denn da diese Bewegung die erste und allgemeinste ist, die man in den Thieren beobachtet, so wird man leicht beurtheilen können, was man von den anderen zu denken hat. Und um das Folgende leichter zu verstehen, mögen die in der Anatomie gar nicht Bewanderten, bevor sie diese Erklärung hier lesen, sich die Mühe nehmen, das Herz irgend eines großen, mit Lungen begabten, Thieres vor ihren Augen zerschneiden zu lassen, denn es ist dem des Menschen in allen Punkten ähnlich; sie mögen sich die beiden darin befindlichen Kammern oder Höhlungen zeigen lassen, zuerst die rechte, der zwei sehr breite Röhren entsprechen, nämlich die hohle Vene, die das hauptsächlichste Blutgefäß ist und gleichsam den Stamm des Baumes bildet, dessen Zweige alle übrigen Adern (Venen) des Körpers sind, und die arteriöse Vene, mit Unrecht so genannt, weil sie in der That eine Arterie ist, die aus dem Herzen entspringt und nach ihrem Austritt sich in mehrere Zweige theilt, die sich überall in den Lungen verbreiten; dann die linke Kammer, der in derselben

Weise zwei Röhren entsprechen, ebenso breit oder noch breiter als die vorigen, nämlich die venöse Arterie, mit Unrecht so genannt, weil sie bloß eine Vene ist, die aus den Lungen kommt, wo sie in mehrere Zweige getheilt ist, die sich mit denen der arteriösen Vene verflechten und mit denen der sogenannten Luftröhre, wodurch die Luft, die wir athmen, eintritt, und die große Arterie, die vom Herzen ausgeht und ihre Zweige durch den ganzen Körper sendet. Ich möchte auch, daß man ihnen die elf kleinen Häute sorgfältig zeige, die als ebenso viele kleine Pforten die vier Oeffnungen in den beiden Höhlungen öffnen und schließen, nämlich drei beim Eintritt der Hohlvene, wo sie dergestalt geordnet sind, daß sie keineswegs hindern können, daß das darin enthaltene Blut in die rechte Herzkammer fließt, und doch aufs genaueste hindern, daß es hier herausströmen kann, drei beim Eintritt der arteriösen Vene, die ganz entgegengesetzt geordnet, zwar das Blut in dieser Höhlung in die Lungen gehen, aber nicht das Blut in den Lungen dorthin zurückkehren lassen, und ebenso zwei andere beim Eintritt der venösen Arterie, die das Lungenblut nach der linken Herzkammer fließen aber nicht zurückströmen lassen, und drei beim Eintritt der großen Arterie, die das Blut aus dem Herzen herausströmen, aber nicht dahin zurückströmen lassen, und man braucht für die Zahl dieser Häutchen keinen weiteren Grund zu suchen, außer daß die Oeffnung der venösen Arterie, bei ihrer wegen des Orts, wo sie sich befindet, ovalen Form bequem mit zweien geschlossen werden kann, während es bei den anderen wegen ihrer runden Form am besten mit dreien geschieht. Außerdem wünschte ich, man machte sie darauf aufmerksam, daß die große Arterie und die arteriöse Vene von einer viel härteren und festeren Bildung sind, als die venöse Arterie und die Hohlvene, und daß diese beiden letzten vor ihrem Eintritt in das Herz sich erweitern und hier gleichsam zwei Beutel, die sogenannten Herzohren, bilden, die aus einem ähnlichen Fleisch als das Herz selbst gebildet sind, und daß im Herzen

immer mehr Wärme ist, als irgendwo anders im Körper; endlich wie diese Wärme es mit sich bringt, daß sobald ein Blutstropfen in die Herzkammer eintritt, derselbe anschwillt und sich ausbreitet, so wie es alle Flüssigkeiten machen, wenn man sie tropfenweise in irgend ein sehr heißes Gefäß fallen läßt.

Nach diesen Erörterungen brauche ich nichts weiter hinzuzufügen, um die Bewegung des Herzens zu erklären, außer daß, wenn seine Höhlungen nicht voll Blut sind, dieses nothwendig aus der Hohlvene in die rechte und aus der venösen Arterie in die linke Kammer einströmt, da diese beiden Gefäße immer voll Blut sind, und ihre dem Herzen zugewendeten Oeffnungen alsdann nicht geschlossen sein können. Aber sobald auf diese Weise zwei Tropfen Blut, jeder in eine der beiden Kammern eingedrungen sind, so müssen sich diese Tropfen, die nur sehr dick sein können, weil die Oeffnungen, durch die sie eindringen, sehr breit und die Gefäße, aus denen sie kommen, sehr voll von Blut sind, verdünnen und ausbreiten wegen der Wärme, die sie dort finden. So lassen sie das Herz anschwellen und daher kommt es, daß sie die fünf kleinen Pforten zustoßen und schließen, die sich beim Eintritt jener beiden Gefäße befinden, aus denen sie kommen. So verhindern sie, daß mehr Blut in das Herz herabströmt, und fahren fort sich immer mehr zu verdünnen. Daher kommt es, daß sie die sechs anderen kleinen Pforten aufstoßen und öffnen, die sich beim Eintritt der beiden anderen Gefäße befinden, durch die jene beiden Tropfen wieder ausströmen. So lassen sie alle Zweige der arteriösen Vene und der großen Arterie fast in demselben Augenblicke anschwellen, als das Herz selbst. Dieses, wie auch die Arterien, zieht sich gleich nachher wieder zusammen, weil das eingedrungene Blut sich abkühlt; ihre sechs kleinen Pforten schließen und die fünf der Hohlvene und der venösen Arterie öffnen sich wieder und lassen wieder zwei andere Tropfen Blut hindurch, die das Herz und die Arterien ganz wie die vorigen von neuem anschwellen. Und weil das

Blut, das auf diese Weise in das Herz eindringt, durch jene beiden Beutel, die man Herzohren nennt, hindurchgeht, so ist deßhalb die Bewegung der letzteren der des Herzens entgegengesetzt, und sie ziehen sich zusammen, während dieses sich ausdehnt. Uebrigens damit Diejenigen, welche die Stärke der mathematischen Beweise nicht kennen und nicht gewöhnt sind, die wahren Gründe von den wahrscheinlichen zu unterscheiden, dieser meiner Erklärung nicht auf gut Glück hin widersprechen, ohne sie zu prüfen, so will ich ihnen bemerken, daß diese so eben von mir erklärte Bewegung blos aus der Ordnung der Organe, die man mit seinem Auge im Herzen sehen, und der Wärme, die man mit seinen Fingern dort fühlen, und der Natur des Blutes, die man erfahren kann, ebenso nothwendig folgt, als die Bewegung eines Uhrwerks aus der Kraft, der Lage und der Gestalt seiner Gewichte und Räder.

Wenn man aber frägt, wie das Blut der Venen sich nicht erschöpfe, da es ja beständig in das Herz fließt, und wie die Arterien nicht zu voll werden, weil alles Blut, welches durch das Herz hindurchgeht, in sie einströmt, so brauche ich darauf nur mit der Schrift eines englischen Arztes *) zu antworten, der den Ruhm verdient, an dieser Stelle das Eis gebrochen und zuerst gelehrt zu haben, daß es an den äußersten Enden der Arterien mehrere kleine Gänge giebt, wodurch das Blut, welches die Arterien vom Herzen empfangen, in die kleinen Zweige der Venen eindringt, von wo es wiederum dem Herzen zuströmt, so daß sein Lauf nur eine beständige Circulation ausmacht. Er beweist die Sache sehr richtig durch die gewöhnliche Erfahrung der Chirurgen, die den Arm über der Stelle, wo sie die Vene öffnen, mit mäßiger Stärke binden, und dadurch bewirken, daß das Blut reichlicher hervorströmt als wenn sie den Arm gar nicht gebunden hätten; gerade das Gegentheil würde stattfinden, wenn sie ihn unterhalb, näm-

*) Hervaeus, de motu cordis et sang. in animalib. 1628.



lich zwischen der Hand und der geöffneten Vene oder auch wenn sie ihn oberhalb (der Vene) sehr stark bänden. Denn es ist offenbar, daß ein mäßig geknüpftes Band wohl verhindern kann, daß das schon im Arm befindliche Blut durch die Venen nach dem Herzen zurückkehrt, aber deßhalb nicht verhindert, daß es immer von neuem durch die Arterien kommt, weil diese unterhalb der Venen liegen und ihre Gewebe fester und darum weniger leicht zu drücken sind, und weil auch das Blut, das vom Herzen kommt, mit mehr Gewalt durch die Arterien nach der Hand zueilt, als es von dort durch die Venen nach dem Herzen zurückkehrt. Und weil dieses Blut vom Arm durch die Oeffnung einer der Venen ausströmt, so muß es nothwendig unterhalb des Bandes, d. h. an den Extremitäten des Armes Gänge geben, durch welche das Blut aus den Arterien herkommt. Er beweist seine Theorie des Blutumlaufs sehr gut durch gewisse kleine Häute, die in der Länge der Venen so angebracht sind, daß sie das Blut nicht aus der Mitte des Körpers nach den Extremitäten durchströmen, sondern nur von den Extremitäten nach dem Herzen zurückkehren lassen. Und außerdem noch durch die Erfahrung, welche beweist, daß alles Blut, das sich im Körper befindet, in sehr weniger Zeit durch eine einzige geöffnete Arterie ausströmen kann, auch wenn sie ganz nahe beim Herzen festgebunden und an einer Stelle zwischen dem Bande und dem Herzen geschlagen würde, so daß man unmöglich meinen könnte, das ausströmende Blut käme wo anders her als vom Herzen.

Aber es giebt dafür noch mehrere andere Beweise, daß die wahre Ursache dieser Blutbewegung die von mir erklärte ist. So kann vor Allem der Unterschied, welchen man zwischen dem venösen und arteriellen Blut bemerkt, uns dahin führen, daß das Blut, nachdem es sich bei seinem Durchgange durch das Herz verdünnt und destillirt hat, unmittelbar nach seinem Austritt, d. h. in den Arterien, feiner und lebhafter und wärmer ist, als kurz vor

seinem Eintritt, d. h. in den Venen. Und wenn man hierauf achtet, so wird man finden, daß dieser Unterschied nur in der Gegend des Herzens sich recht bemerkbar macht und nicht ebenso sehr an den vom Herzen entferntesten Stellen. Dann ist die Härte der Häute, woraus die arteriöse Vene und die große Arterie gebildet sind, ein zureichender Beweis, daß das Blut kräftiger gegen sie, als gegen die Venen, anschlägt. Und warum würde die linke Herzkammer und die große Arterie umfassender und weiter sein, als die rechte Kammer und die arteriöse Vene, wenn nicht das Blut der venösen Arterie, welches nach seinem Durchgange durch das Herz in den Lungen war, sich mehr verfeinert und stärker und leichter verdünnt hätte als das, welches unmittelbar aus der Hohlvene kommt? Und was können die Aerzte, wenn sie den Puls fühlen, vermuthen, wenn sie nicht wissen, daß, je nachdem das Blut seine Natur ändert, es durch die Wärme des Herzens mehr oder weniger stark, mehr oder weniger schnell verdünnt werden kann als zuvor? Und wenn man untersucht, wie sich diese Wärme den anderen Gliedern mittheilt, muß man nicht bekennen, daß es vermöge des Bluts geschieht, welches sich beim Durchgange durch das Herz hier wieder erwärmt und sich von hier durch den ganzen Körper verbreitet? Daher kommt es, daß Blutverlust zugleich Wärmeverlust ist, und wäre das Herz so glühend wie ein entzündetes Eisen, so würde es doch nicht zureichen, um Füße und Hände, so wie es der Fall ist, zu erwärmen, wenn es nicht beständig neues Blut hinsendete. Hieraus erkennt man auch, wie der wahre Nutzen des Athmens darin besteht, frisches Blut genug in die Lunge zu bringen, damit das Blut, das aus der rechten Herzkammer, wo es sich verdünnt und gleichsam in Dunst verwandelt hat, hierher kommt, sich hier von neuem verdichten und in Blut verwandeln könne, bevor es in die linke Kammer zurück fließt, sonst könnte es nicht das hier befindliche Feuer nähren. Dieß bestätigt sich dadurch, daß man bei Thieren ohne Lunge auch nur eine Herz-

kammer findet, und daß die Kinder im Mutterleib, wo sie die Lunge nicht brauchen können, eine Oeffnung, wodurch das Blut aus der Hohlvene in die linke Herzkammer fließt, und einen Gang haben, wodurch das Blut aus der arteriösen Vene in die große Arterie kommt ohne durch die Lunge zu gehen. Und wie wäre das Kochen im Magen möglich, wenn nicht das Herz Wärme durch die Arterien und damit zugleich einige der flüssigsten Bluttheile hinsendete, um bei der Auflösung der dort befindlichen Speisen zu helfen? Und ist der Proceß, wodurch sich der Speisesaft in Blut verwandelt, nicht leicht zu verstehen, wenn man bedenkt, daß sich das Blut, indem es durch das Herz hindurchgeht und wieder hindurchgeht, täglich vielleicht mehr als 100= oder 200mal destillirt? Und was braucht man weiter, um die Ernährung und Production der verschiedenen Säfte des Körpers zu erklären, außer das Blut, welches, indem es sich verdünnt, vom Herzen nach den äußersten Enden der Arterien fließt und dabei macht, daß einige seiner Theile in den Gliedern zurückbleiben und hier gewisse Theile verdrängen, deren Raum sie einnehmen, und daß nach der Lage, Figur und Kleinheit der Poren, die sie antreffen, die einen lieber als die anderen an gewisse Stellen gehen, so wie Jeder es bei verschiedenen Sieben gesehen haben kann, die, auf mannigfaltige Weise durchlöchert, dazu dienen, verschiedene Getreidearten von einander zu sondern?

Und endlich das Merkwürdigste in diesen Dingen ist die Entstehung der Lebensgeister, die einem sehr feinen Winde oder besser gesagt einer sehr reinen und lebhaften Flamme gleichen, die unaufhörlich in großer Fülle vom Herzen ins Gehirn emporsteigt, von hier durch die Nerven in die Muskeln eingeht und allen Gliedern die Bewegung mittheilt. Und warum die Bluttheile, die als die bewegtesten und durchdringendsten auch am besten jene Geister bilden, eher nach dem Gehirn als anders wohin gehen, das erklärt sich am einfachsten daraus, daß die Arterien, die sie

nach dem Gehirn führen, vom Herzen in geradester Linie ausgehen, und wenn nun mehrere Dinge zugleich nach derselben Richtung streben, ohne daß für alle Raum genug ist, wie bei den Bluttheilen, die aus der linken Herzkammer nach dem Gehirn wollen, so folgt nach den Regeln der Mechanik, die mit den Gesetzen der Natur identisch sind, daß die schwächeren und weniger bewegten den stärkeren weichen müssen, und diese also allein nach jenem Ziele forteilen.

Ich hatte alle diese Dinge in der Abhandlung, die ich vordem veröffentlichen wollte, eingehend genug entwickelt. Und dann hatte ich gezeigt, worin die Einrichtung der Nerven und der Muskeln des menschlichen Körpers bestehen müsse, damit die darin befindlichen Lebensgeister die Glieder desselben bewegen können, so wie man sieht, daß Köpfe, bald nachdem sie abgeschlagen worden, sich noch bewegen und in die Erde beißen, obwohl sie nicht mehr beseelt sind; dann welche Veränderungen im Gehirn stattfinden müssen, um Wachen und Schlaf und Träume zu verursachen; wie Licht, Töne, Geruch, Geschmack, Wärme und alle die übrigen Beschaffenheiten der äußeren Gegenstände durch die Vermittlung der Sinne dort verschiedene Ideen einprägen, wie Hunger, Durst und die übrigen inneren Empfindungen auch die ihrigen dorthin senden können; was man unter dem Gemeinsinn verstehen muß, der diese Ideen empfängt, unter dem Gedächtniß, das sie aufbewahrt, unter der Phantasie, die sie mannigfaltig verändern und neue daraus bilden und eben dadurch mit Hülfe der Lebensgeister, die sie in den Muskeln vertheilt, die Glieder dieses Körpers auf so viele verschiedene Weise sich bewegen lassen und auch bei Gelegenheit der äußeren Sinneswahrnehmungen wie der inneren Empfindungen machen kann, daß sich unsere Glieder bewegen, ohne daß der Wille sie leitet. Dies wird denen nicht seltsam erscheinen, die wissen, wie viele Automaten oder sich bewegende Maschinen verschiedener Art die Industrie der Menschen machen kann aus sehr wenigen



Stücken, im Vergleich mit der großen Menge Knochen, Muskeln, Nerven, Arterien, Venen und aller der übrigen Theile jedes thierischen Körpers, und die deßhalb diesen Körper als eine Maschine ansehen werden, die als ein Werk Gottes unvergleichlich besser geordnet ist und bewunderungswürdigere Bewegungen in sich hat, als irgend eine, welche Menschen haben erfinden können. Und ich hatte mich gerade bei diesem Punkte besonders aufgehalten, um zu zeigen, daß, wenn es solche Maschinen gäbe, welche die Organe und die äußere Gestalt eines Affen oder irgend eines anderen vernunftlosen Thieres hätten, wir nicht im Stande sein würden, sie in irgend etwas von jenen Thieren zu unterscheiden; während, wenn es unsern Körpern ähnliche Maschinen gäbe, die sogar, soweit es moralisch möglich wäre, unsere Handlungen nachahmten, so würden wir doch stets zwei ganz sichere Mittel haben, um zu erkennen, daß sie deßhalb nicht wirkliche Menschen seien. Das Erste ist, daß sie niemals Worte oder andere von ihnen gemachte Zeichen würden brauchen können, wie wir thun, um Anderen unsere Gedanken mitzutheilen. Denn es läßt sich wohl begreifen, wie eine Maschine so eingerichtet ist, daß sie Worte hervorbringt und sogar bei Gelegenheit körperlicher Handlungen, die irgend eine Veränderung in ihren Organen verursachen, einige Worte ausstößt, wie z. B. wenn man sie an irgend einer Stelle berührt, daß sie frägt, was man ihr sagen wolle; wenn man sie anderswo anfaßt, daß sie schreit, man thue ihr weh, und ähnliche Dinge; nicht aber, daß sie auf verschiedene Art die Worte ordnet, um dem Sinn Alles dessen zu entsprechen, was in ihrer Gegenwart laut wird, wie es doch die stumpfesten Menschen vermögen. Und das Zweite ist, daß, wenn sie auch viele Dinge ebenso gut oder vielleicht besser als einer von uns machten, sie doch unausbleiblich in einigen anderen fehlen und dadurch zeigen würden, daß sie nicht nach Einsicht, sondern lediglich nach der Disposition ihrer Organe handeln. Denn während die Vernunft ein Universal-

instrument ist, das in allen möglichen Fällen dient, müssen diese Organe für jede besondere Handlung eine besondere Disposition haben, und deßhalb ist es moralisch unmöglich, daß in einer Maschine verschiedene Organe genug sind, um sie in allen Lebensfällen so handeln zu lassen, als unsere Vernunft uns zu handeln befähigt. Dadurch läßt sich auch der Unterschied zwischen den Menschen und Thieren erkennen. Denn es ist sehr bemerkenswerth, daß es keine so stumpfsinnige und dumme Menschen giebt, sogar die sinnlosen nicht ausgenommen, die nicht fähig wären, verschiedene Worte zusammen zu ordnen und daraus eine Rede zu bilden, wodurch sie ihre Gedanken verständlich machen; wogegen es kein anderes noch so vollkommenes und noch so glücklich veranlagtes Thier giebt, das etwas Aehnliches thut. Das kommt nicht von der mangelhaften Beschaffenheit ihrer Organe, denn man sieht, daß die Spechte und Papageien ebenso gut Worte hervorbringen können als wir, und doch können sie nicht ebenso gut als wir reden, d. h. zugleich bezeugen, daß sie denken, was sie sagen; während Menschen, die taubstumm geboren, also ohne die Organe sind, die Anderen zum Sprechen dienen, ebenso oder mehr als die Thiere einige Zeichen von selbst zu erfinden pflegen, um sich denen verständlich zu machen, die im täglichen Zusammensein mit ihnen Muße haben, ihre Sprache zu lernen. Dieß beweist nicht bloß, daß die Thiere weniger Vernunft als die Menschen, sondern daß sie gar keine haben. Denn wie man sieht, gehört nur sehr wenig dazu, um sprechen zu können. Und da man unter den Thieren einer und derselben Art ebenso, wie unter den Menschen, Ungleichheit findet, und die einen leichter zu ziehen sind als die anderen, so ist es unglaublich, daß ein Affe oder ein Papagei, die zu den vollkommensten ihrer Art gehören, darin nicht einem der dümmsten Kinder oder wenigstens einem geisteskranken gleichkommen würden, wenn ihre Seele nicht von einer ganz anderen Natur wäre, als die unsrige. Und man muß die Worte nicht mit den natür-



lichen Bewegungen verwechseln, welche Empfindungen bezeichnen, und von Maschinen ebenso gut als von Thieren nachgeahmt werden können, noch darf man meinen, wie einige der Alten, daß die Thiere sprechen, obwohl wir ihre Sprache nicht verstehen. Denn wäre es so, weil sie mehrere den unsrigen entsprechende Organe haben, so würden sie auch ebenso gut sich uns als ihres Gleichen verständlich machen können. Auch ist es sehr bemerkenswerth, daß, obwohl manche Thiere in manchen Handlungen mehr Industrie zeigen als wir, man doch sieht, daß eben dieselben Thiere in vielen anderen Handlungen gar keine zeigen; so daß was sie besser als wir machen, nicht beweist, daß sie Geist haben, denn sonst würden sie mehr haben als einer von uns und es in allen anderen Dingen besser machen, sondern (es zeigt sich) vielmehr, daß sie keinen haben, und die Natur es ist, die in ihnen nach der Disposition ihrer Organe handelt. So sieht man, daß ein Uhrwerk, das blos aus Rädern und Federn besteht, richtiger als wir mit aller unserer Klugheit die Stunden zählen und die Zeit messen kann.

Sodann hatte ich die vernünftige Seele beschrieben und gezeigt, daß sie unmöglich, wie die anderen Wesen, von denen ich geredet, aus dem Vermögen der Materie herrühren könne, sondern daß sie ausdrücklich *geschaffen* sein müsse, und wie es nicht genug sei, daß sie im menschlichen Körper wohne, wie der Steuermann im Schiff, etwa nur um dessen Glieder zu bewegen, sondern daß sie enger mit ihm verbunden und vereinigt sein müsse, um auch den unsrigen ähnliche Empfindungen und Triebe zu haben und auf diese Weise einen wirklichen Menschen zu bilden. Uebrigens habe ich mich hier über das Thema der Seele ein wenig verbreitet, weil es zu den wichtigsten gehört. Denn nach dem Irrthum der Gottesleugnung, den ich oben hinlänglich widerlegt zu haben meine, giebt es keinen, der schwache Gemüther mehr vom rechten Wege der Tugend entfernt, als wenn sie sich einbilden, die Seele der Thiere sei mit der unsrigen wesensgleich und

wir hätten daher nach diesem Leben nichts zu fürchten noch zu hoffen, nicht mehr als die Fliegen und die Ameisen. Weiß man dagegen, wie sehr beide sich unterscheiden, so begreift man die Beweisgründe weit besser, wonach unsere Seele ihrer Natur nach vollkommen unabhängig vom Körper und also der Nothwendigkeit nicht unterworfen ist, mit ihm zu sterben; und da man weiter keine Ursachen sieht, welche die Seele zerstören, so kommt man zu dem Urtheile, sie sei unsterblich.

## Sechstes Capitel.

### Was nach des Autors Ansicht dazu gehört, um in der Erforschung der Wahrheit noch weiter fortzuschreiten, und welche Gründe ihn selbst zum Schreiben bewogen haben.

Nun sind es jetzt drei Jahre*), daß ich mit der Abhandlung, die alle diese Dinge enthielt, zu Ende gekommen war und die Durchsicht begann, um sie drucken zu lassen. Da erfuhr ich, daß Personen, die ich verehrte, und deren Ansehen ebenso viel über meine Handlungen vermochte, als meine eigene Vernunft über meine Gedanken, eine kurz vorher von jemand Anderem veröffentlichte physikalische Ansicht gemißbilligt hatten. Ich will nicht sagen, daß ich deren Anhänger war, sondern nur, daß ich vor jener Censur nichts in ihr bemerkt hatte, das ich der Religion oder dem Staate für nachtheilig halten konnte und das mich, im Fall ich davon überzeugt gewesen, gehindert hätte, es zu veröffentlichen**). Deßhalb fürchtete ich, es könne sich ganz ebenso auch unter meinen Ansichten eine finden, in der ich mich getäuscht, trotz der großen

*) Die Schrift über die Welt ist also im Jahr 1634 vollendet worden.

**) Zwei Jahre vorher war Galilei's Hauptwerk erschienen (1632), das Verdammungsurtheil der Inquisition und der Widerruf im folgenden Jahre.

Sorgfalt, die ich immer gehabt, nichts Neues ohne die sichersten Beweise gläubig anzunehmen und nichts zu schreiben, das nach irgend einer Seite hin Jemand nachtheilig werden könnte. Und so fühlte ich mich genöthigt, meinen schon gefaßten Entschluß, die Schrift zu veröffentlichen, zu ändern. Denn obwohl die Beweggründe, aus denen ich jenen Entschluß gefaßt hatte, sehr stark waren, so ließ mich doch meine tiefe Abneigung gegen die Buchmacherei sogleich andere Gründe genug zu meiner Entschuldigung finden. Und diese Gründe sind auf beiden Seiten der Art, daß es nicht bloß mich an dieser Stelle interessirt, sie zu sagen, sondern vielleicht auch das Publicum, sie zu wissen.

Ich habe niemals aus meinen Gedanken viel Staat gemacht, und während ich aus der Methode, deren ich mich bedient, keine andere Früchte geerndet, als daß ich in einigen Problemen der speculativen Wissenschaften mir Befriedigung verschafft, oder wohl auch gesucht habe, meine Sitten nach den Lehrbegriffen meiner Methode zu richten, so habe ich mich nie für verbunden gehalten, etwas davon niederzuschreiben. Denn was die Sitten betrifft, so hat Jeder einen so großen Ueberfluß an eigenen Meinungen, daß sich ebenso viele Reformatoren als Köpfe finden würden, wenn Andere, als welche Gott zu Herrn über ihre Völker gesetzt, oder denen er Gnade und Eifer genug verliehen hat, um Propheten zu sein, es unternehmen dürften, hier etwas zu verändern. Und obwohl mir meine Speculationen wohl gefielen, so glaubte ich, daß die Anderen auch welche hätten, die ihnen vielleicht mehr gefielen. Sobald ich aber einige allgemeine Begriffe in der Physik erreicht und bei ihrer ersten Anwendung auf verschiedene besondere Probleme gemerkt hatte, wie weit sie reichten und wie sehr sie sich von den bisher gebräuchlichen unterschieden, so meinte ich damit nicht im Verborgenen bleiben zu dürfen, ohne gegen jenes Gesetz im Großen zu sündigen, das uns verpflichtet, für das allgemeine Wohl aller Menschen, so viel an uns ist, zu sorgen. Denn diese Begriffe



haben mir die Möglichkeit gezeigt, Ansichten zu gewinnen, die für das Leben sehr fruchtbringend sein würden, und statt jener theoretischen Schulphilosophie eine praktische zu erreichen, wodurch wir die Kraft und die Thätigkeiten des Feuers, des Wassers, der Luft, der Gestirne, der Himmel und aller übrigen uns umgebenden Körper ebenso deutlich als die Geschäfte unserer Handwerker kennen lernen und also im Stande sein würden, sie ebenso praktisch zu allem möglichen Gebrauch zu verwerthen und uns auf diese Weise zu Herrn und Eigenthümern der Natur zu machen*). Und das ist nicht bloß wünschenswerth zur Erfindung unendlich vieler mechanischer Künste, kraft deren man mühelos die Früchte der Erde und alle deren Annehmlichkeiten genießen könnte, sondern vorzugsweise zur Erhaltung der Gesundheit, die ohne Zweifel das erste Gut ist und der Grund aller übrigen Güter dieses Lebens. Denn der Geist ist von dem Temperament und der Disposition der körperlichen Organe so abhängig, daß, wenn es irgend ein Mittel giebt, um die Menschen insgemein weiser und geschickter zu machen, ich glaube, man müsse es in der Medicin suchen. Die jetzt gebräuchliche Medicin enthält freilich sehr Weniges von so bemerkbarem Nutzen; aber ohne sie verachten zu wollen, bin ich gewiß, daß Alle, selbst die Aerzte von Profession, eingestehen, daß Alles, was man darin wisse, so gut als nichts sei im Vergleich mit dem, was zu wissen übrig bleibe, und daß man unendlich viele Krankheiten sowohl des Körpers als des Geistes würde loswerden können, vielleicht sogar auch die Altersschwäche, wenn man von ihren Ursachen und von allen Mitteln, womit die Natur uns versehen hat, die hinreichende Kenntniß besäße. Nun wollte ich an die Erforschung einer so nothwendigen Wissenschaft mein ganzes Leben setzen und hatte einen Weg gefunden, auf dem, wenn man ihn verfolgt, man jene

---

*) Vielleicht giebt es keine Stelle, in welcher Descartes so wörtlich mit Bacon übereinstimmt als diese.

Wissenschaft unfehlbar treffen muß, es sei denn, daß man durch die Kürze des Lebens oder den Mangel an Erfahrung daran verhindert werde. Gegen diese beiden Hindernisse, meinte ich, gebe es kein besseres Mittel, als der Welt meine wenigen Entdeckungen öffentlich mitzutheilen und die guten Köpfe einzuladen, sie möchten weiterzukommen suchen, indem Jeder nach seiner Neigung und seinem Vermögen zu den Erfahrungen, die nöthig wären, beitrüge, und Alles was sie Neues lernen würden, dem Publicum mittheilten, damit die Letzten immer da anfingen, wo die Vorhergehenden aufgehört, und indem Leben und Arbeiten Vieler sich auf diese Weise vereinigten, wir alle zusammen viel weiter vorwärts kämen, als jeder Einzelne für seine Person vermöchte.

Aber ich bemerkte in Betreff der Erfahrungen, daß sie um so nothwendiger sind, je mehr man in der Erkenntniß fortschreitet. Denn für den Anfang ist es besser, nur die Erfahrungen zu brauchen, die sich von selbst unseren Sinnen darbieten und die wir bei der kleinsten Aufmerksamkeit nicht außer Acht lassen können, als solche aufzusuchen, die seltener und verborgener sind. Der Grund ist folgender: diese seltenen Erfahrungen täuschen oft, wenn man noch nicht die Ursachen der gewöhnlichsten kennt, und die Umstände, von denen sie abhängen, sind fast immer so eigenthümlich und so klein, daß es sehr schwer ist, sie zu bemerken. Aber die Ordnung, die ich hierin eingehalten habe, war diese: zuerst habe ich versucht, im Allgemeinen die Principien oder ersten Ursachen aller Dinge zu finden, die in der Welt sind oder sein können, ohne als deren Ursache etwas Anderes anzusehen als Gott allein, der sie geschaffen hat, oder die Principien anders woher zu nehmen, als aus gewissen uns angebornen Wahrheiten. Dann habe ich untersucht, welches die ersten und gewöhnlichsten Wirkungen wären, die sich aus jenen Ursachen ableiten ließen, und so habe ich, wie mir scheint, Himmel, Gestirne, Erde, und auf der Erde selbst Wasser, Luft, Feuer, Minerale und einige andere Dinge dieser Art gefunden,

welche die allergewöhnlichsten, einfachsten und folglich begreiflichsten sind. Als ich aber weiter herabsteigen wollte unter die größere Besonderheit der Dinge, bot sich mir eine so große Mannigfaltigkeit dar, daß ich es für Menschen unmöglich hielt, die Formen oder Arten der irdischen Körper von unendlich vielen anderen zu unterscheiden, die ebenso gut auf der Erde sein könnten, wenn es Gottes Wille gewesen wäre, sie hierher zu setzen, also auch für unmöglich, sie von Seiten des Nutzens zu nehmen, wenn man nicht durch die Wirkungen zu den Ursachen aufstiege durch viele ins Einzelne gehende Erfahrungen *). Darauf ging mein Geist alle Objecte durch, die sich je meinen Sinnen dargeboten, und ich darf sagen, ich habe nichts bemerkt, das ich nicht nach den von mir gefundenen Principien ohne Mühe hätte erklären können. Aber ich muß auch bekennen, die Macht der Natur ist so umfassend und weit, jene Principien sind so einfach und allgemein, daß ich im Besonderen fast keine Wirkung mehr bemerke, von der ich nicht einsehe, daß sie sich auf mehrere verschiedene Arten ableiten läßt, und daß meine größte Schwierigkeit darin besteht, die bestimmte Wirkungsart zu finden. Denn ich weiß hier kein anderes Hilfsmittel, als wieder einige Experimente zu suchen, bei denen der Erfolg nicht derselbe ist, wenn man ihn so oder anders erklärt. Uebrigens bin ich jetzt so weit, daß ich wohl sehe, wie man es anfangen muß, um den größten Theil jener zur Wirkung zweckdienlichen Experimente zu machen. Aber ich sehe auch, daß sie so beschaffen und so zahlreich sind, daß weder meine Hände noch meine Einkünfte, wenn ich auch tausendmal mehr hätte als ich habe, für alle ausreichen

---

*) Je specifischer die Erscheinungen werden, um so zufälliger erscheinen sie, um so weniger sind sie aus ersten Gründen unmittelbar zu erklären; also muß hier die Untersuchung ihre Methode umkehren, und statt von den Ursachen zu den Wirkungen herabzusteigen, durch die Wirkungen zu den Ursachen emporsteigen. (Die baconische Methode der Induction.) Der Uebers.

würden. Je nachdem ich also mehr oder weniger solche Experimente zu machen die Gelegenheit haben werde, um so mehr oder weniger werde ich auch in der Erkenntniß der Natur vorwärts kommen. Dies wollte ich in der von mir geschriebenen Abhandlung mittheilen und den öffentlichen Nutzen davon so klar darthun, daß ich Alle, denen das Wohl der Menschen am Herzen liegt, d. h. alle in Wahrheit Tugendhafte, die nicht fälschlich so scheinen oder bloß als solche gelten, dazu bringen würde, mir sowohl die von ihnen bereits gemachten Experimente mitzutheilen, als bei der Untersuchung derer, die noch gemacht werden müssen, zu helfen.

Indessen bin ich später aus anderen Gründen anderer Meinung geworden und zu der Ansicht gekommen, daß ich wirklich nicht aufhören dürfte, alle Dinge, die ich für einigermaßen bedeutend hielt, niederzuschreiben, so wie ich ihre Wahrheit entdeckt, und dieselbe Sorgfalt darauf zu verwenden, als wenn ich sie drucken lassen wollte, aus zwei Absichten: einmal um desto mehr Gelegenheit zu ihrer Prüfung zu haben, denn was mehrere sehen sollen, betrachtet man ohne Zweifel immer genauer, als was man nur für sich macht, und was ich bei der ersten Conception oft für wahr hielt, erschien mir falsch, wenn ich es niederschreiben wollte; dann, um keine Gelegenheit zu verlieren, nach meinen Kräften gemeinnützig zu handeln, damit meine Schriften, wenn sie irgend einen Werth haben, denen, welche sie nach meinem Tode besitzen werden, so viel Gewinn als möglich bringen können. Ich selbst aber dürfe nicht zulassen, daß sie während meines Lebens in die Oeffentlichkeit kämen, damit weder die Widersprüche und Einwände, die ihnen vielleicht widerfahren würden, noch der etwaige Ruf, den sie mir eintragen könnten, mir irgend einen Anlaß geben, die meiner Belehrung gewidmete Zeit zu verlieren. Denn wiewohl es wahr ist, daß jeder Mensch nach seinen Kräften für das Wohl der Anderen sorgen soll, und keinem nützen so viel heißt als nichts werth sein, so ist es doch auch wahr, daß sich unsere Sorgfalt weiter



als bloß auf die Gegenwart erstrecken muß, und daß es gut ist, Manches, das vielleicht den Lebenden einigen Nutzen bringen kann, außer Acht zu lassen, wenn man Anderes leisten will, das unseren Enkeln mehr nützen wird. Und so will ich es wissen lassen, daß die wenigen Einsichten, die ich bis jetzt erreicht habe, fast nichts sind im Vergleich mit dem, das ich nicht weiß, und das erlernen zu können ich die Hoffnung nicht aufgebe. Denn es verhält sich mit denen, welche die Wahrheit in den Wissenschaften nach und nach entdecken, fast ebenso als mit denen, die anfangen reich zu werden und nun weit leichter große Erwerbungen machen, als ehedem, da sie ärmer waren, weit geringere. Man kann sie auch mit den Feldherrn vergleichen, deren Kräfte mit den Siegen zu steigen pflegen, und die mehr Führungskunst bedürfen, um sich nach einer verlorenen Schlacht zu behaupten, als nach einer gewonnenen Städte und Provinzen zu nehmen. Denn es kostet in der That Schlachten, wenn man alle Schwierigkeiten und Irrthümer zu besiegen unternimmt, die uns den Weg zur Erkenntniß der Wahrheit sperren, und es heißt eine Schlacht verlieren, wenn man in einer etwas allgemeinen und bedeutenden Sache eine falsche Ansicht annimmt. Man bedarf dann, um sich in die frühere Geistesverfassung wieder zurückzubringen, eine weit größere Gewandtheit, als zu großen Fortschritten nöthig ist, wenn man sichere Principien bereits hat.

Was mich betrifft, wenn ich vor dieser Zeit einige Wahrheiten in den Wissenschaften gefunden habe (und ich hoffe aus dem Inhalt dieses Werks wird sich zeigen, daß ich deren einige gefunden habe), so kann ich sagen, es sind nur Folgen und Ableitungen von fünf oder sechs Hauptschwierigkeiten, die ich überwunden habe, und die ich für ebenso viele Schlachten rechne, wo ich das Glück auf meiner Seite gehabt; ja ich sage ohne Scheu, daß ich, wie mir dünkt, nur noch zwei oder drei solche Schlachten zu gewinnen brauche, um mit meinen Plänen völlig zu Stande zu kommen; und noch ist mein Alter nicht so vorgerückt, daß ich nach dem gewöhn-

lichen Lauf der Natur nicht dazu noch Muße genug haben könnte. Umsomehr aber halte ich mich für verpflichtet, mit der Zeit, die ich noch habe, sparsam umzugehen, als ich hoffen darf, sie gut anwenden zu können, und ich würde ohne Zweifel viel Anlaß haben, sie zu verlieren, wenn ich die Grundlagen meiner Physik veröffentlichte. Denn obgleich sie fast alle so einleuchtend sind, daß man sie nur zu hören braucht, um sie für wahr zu halten, und obgleich ich sie in allen Stücken beweisen zu können meine, so sehe ich doch vorher, weil sie unmöglich mit allen verschiedenen Ansichten Anderer übereinstimmen können, daß ich oft durch die Gegensätze würde gestört werden, die sie hervorrufen würden.

Man kann sagen, daß diese Gegensätze nützlich sein würden, sowohl um mir meine Fehler zum Bewußtsein zu bringen, als auch damit die Anderen, wenn ich etwas Gutes hätte, dadurch an Einsicht gewönnen; und da Viele immer mehr sehen können als Einer, so würden Jene sogleich anfangen, sich die Sache zu nutze zu machen und dann auch mich mit ihren Erfindungen unterstützen. Indessen, obschon ich weiß, wie sehr ich dem Irrthum unterworfen bin, und fast nie den ersten Gedanken, die mir einfallen, traue, so kenne ich doch aus Erfahrung die Einwände, die man mir machen kann, genug, um davon irgend einen Nutzen zu hoffen. Denn ich habe schon oft die Urtheile sowohl derer erfahren, die ich für meine Freunde gehalten, als auch anderer Leute, denen ich gleichgiltig zu sein meinte, ja sogar Einiger, deren Bosheit und Neid, wie ich wußte, sich zur Genüge anstrengte das zu entdecken, was meinen Freunden ihre Neigung verbergen mochte. Aber selten war der Fall, daß man mir etwas eingewendet, das ich ganz und gar nicht vorausgesehen hätte, es müßte denn von meinem Thema sehr weit abgelegen haben. Und so habe ich fast nie einen Kritiker meiner Ansichten gefunden, der mir nicht entweder weniger streng oder weniger billig erschienen wäre, als ich selbst. Und ich habe auch nie bemerkt, daß man durch Schulstreitigkeiten eine

vorher unbekannte Wahrheit entdeckt habe, denn während jeder sich zu siegen bemüht, übt man sich weit mehr, das Wahrscheinliche gelten zu lassen, als die Gründe von beiden Seiten zu wägen, und Solche, die lange Zeit gute Advocaten waren, sind deßhalb nachher nicht bessere Richter.

Was den Nutzen betrifft, den Andere von der Mittheilung meiner Gedanken empfangen sollen, so würde derselbe ebenfalls nicht sehr groß sein können, da ich sie noch nicht so weit geführt habe, daß sie sich ohne Weiteres schon praktisch verwerthen lassen. Und ich meine, ohne Eitelkeit sagen zu können, daß, wenn Jemand dazu die Fähigkeit hat, ich es eher sein muß, als ein anderer, nicht als ob es in der Welt nicht viele unvergleichlich bessere Köpfe geben könnte als der meinige, sondern weil man keine Sache so gut zu begreifen und sich anzueignen im Stande ist, wenn man sie von einem Anderen lernt, als wenn man sie selbst erfindet. Das ist in diesem Falle so richtig, daß, obwohl ich oft manche meiner Ansichten sehr guten Köpfen auseinandergesetzt, die auch, so lange ich mit ihnen sprach, sie sehr deutlich zu verstehen schienen, ich doch bemerkt habe: wenn jene sie wiederholten, waren sie dergestalt verändert, daß ich sie nicht mehr für die meinigen erklären konnte. Bei dieser Gelegenheit will ich unsere Enkel hier gebeten haben, nie etwas, das man ihnen als cartesianisch bezeichnen wird, dafür zu halten, wenn ich es nicht selbst veröffentlicht habe; ich verwundere mich nicht über die Narrheiten, die man allen Philosophen des Alterthums zugeschrieben, von denen wir keine Schriften haben; ich bin deßhalb keineswegs der Ansicht, daß ihre Gedanken so unvernünftig gewesen, da sie zu den besten Köpfen ihrer Zeit gehörten, sondern nur, daß diese Gedanken uns verkehrt berichtet worden. Man sieht ja auch fast nie den Fall eintreten, daß einer ihrer Schüler sie übertroffen habe, und ich bin versichert, daß heute noch die leidenschaftlichsten Anhänger des Aristoteles sich glücklich schätzen würden, wenn sie eben so viel Naturkenntniß besäßen als er, selbst

unter der Bedingung, niemals mehr zu besitzen. Sie sind wie Epheu, der nicht höher hinaufstrebt als die Bäume, die ihn halten, und oft sogar, nachdem er ihren Gipfel erreicht, wieder abwärtsgeht, denn auch die scheinen mir wieder abwärts zu gehen, d. h. unwissender zu werden, als wenn sie sich der Studien überhaupt enthielten, die sich nicht damit begnügen, Alles was ihr Meister deutlich auseinandergesetzt hat, zu wissen, sondern noch außerdem in ihm die Lösung mehrerer Probleme finden, von denen er nichts sagt und an die er vielleicht nie gedacht hat. Doch ist ihre Art zu philosophiren sehr bequem für die mittelmäßigen Köpfe, denn bei der Dunkelheit ihrer Unterscheidungen und Grundbegriffe können sie von allen Dingen so dreist reden, als wüßten sie dieselben, und Alles was sie sagen gegen die Scharfsinnigsten und Gescheitesten aufrecht halten, ohne daß es ein Mittel giebt, sie zu widerlegen. Hierin scheinen sie mir einem Blinden gleich, der, um ohne Nachtheil mit einem Sehenden zu kämpfen, diesen in den Hintergrund eines sehr dunkeln Kellers hinabführt. Und ich darf sagen, diese Leute haben ein Interesse, daß ich meine Principien der Philosophie zu veröffentlichen mich enthalte, denn bei ihrer sehr einfachen und einleuchtenden Art würde ich, wenn ich sie bekannt machte, fast dasselbe thun, als wenn ich einige Fenster öffnete und Licht in jenen Keller hinein scheinen ließ, in den sie hinabgestiegen sind, um sich zu schlagen. Doch auch die besten Köpfe brauchen nicht zu wünschen, sie kennen zu lernen; denn wenn sie die Kunst, von allen Dingen zu reden, und den Ruf der Gelehrsamkeit erwerben wollen, so werden sie dieses Ziel leichter erreichen, wenn sie sich mit der Wahrscheinlichkeit begnügen, die in den Materien aller Art ohne besondere Mühe zu finden ist, als wenn sie die Wahrheit suchen, die sich nur nach und nach in einigen Dingen entdeckt, und wenn es sich um andere handelt, zu dem offenen Bekenntniß verpflichtet, man wisse sie nicht. Wenn sie die Einsicht weniger Wahrheiten der Eitelkeit, allwissend zu scheinen,

vorziehen, wie denn jene Einsicht ohne Zweifel den Vorzug verdient, und einen Plan, dem meinigen ähnlich, verfolgen wollen, so brauchen sie sich deßhalb von mir nicht mehr sagen zu lassen, als was ich in dieser Abhandlung bereits gesagt habe. Sind sie nämlich im Stande, weiter als ich zu gehen, so werden sie bei ihrer stärkeren Denkkraft auch im Stande sein, Alles was ich gefunden zu haben meine, von selbst zu finden. Denn da ich Alles immer nur der Reihe nach untersucht habe, so ist es gewiß, daß was mir noch zu entdecken bleibt, natürlich schwieriger und verborgener ist, als was ich vorher habe finden können; und sie würden weniger Genuß haben, es von mir als von sich zu lernen. Und dann wird die Gewohnheit, die sie gewinnen werden, wenn sie zuerst das Leichte aufsuchen und dann allmälig stufenweise zu dem Schwierigeren fortgehen, ihnen mehr nützen, als alle meine Unterweisungen vermöchten. Denn für meine Person bin ich überzeugt, wenn man mir seit meiner Jugend alle Wahrheiten, deren Beweise ich seitdem gesucht habe, gelehrt und ich, um sie zu lernen, gar keine Mühe gehabt hätte, so würde ich vielleicht keine weitere erfahren und wenigstens nie die Geschicklichkeit und Leichtigkeit, die ich zu besitzen meine, erworben haben, um immer neue zu finden, so wie ich mir Mühe gebe, sie zu suchen. Mit einem Worte: wenn es in der Welt ein Werk giebt, das von keinem Anderen so gut vollendet werden kann als von dem, der es begonnen hat, so ist es das Werk, an welchem ich arbeite.

Freilich würde, was die hierzu nützlichen Erfahrungen anlangt, ein Mensch allein nicht genug sein, um sie alle zu machen, aber er würde auch andere Hände als die seinigen nicht gut brauchen können, ausgenommen die der Handwerker oder solcher Leute, die er bezahlen könnte, und die aus Hoffnung auf Gewinn, der ein sehr wirksames Mittel ist, alle Dinge, die er ihnen vorschriebe, genau ausführen würden. Denn was die Freiwilligen betrifft, die sich etwa aus Neugierde oder Lernbegierde zur Hülfe anbieten

würden, so versprechen sie gewöhnlich mehr als sie leisten und machen nur allerlei schöne Vorschläge, von denen keiner je gelingt, und davon abgesehen, würden sie entschädigt sein wollen durch die Erklärung einiger Schwierigkeiten oder wenigstens durch Complimente und unnütze Unterhaltungen, die Zeit genug kosten würden, um dabei zu verlieren. Und was die von Anderen bereits gemachten Experimente betrifft, so bestehen sie — den Fall gesetzt, daß man sie mittheilen wollte, wozu sich die Geheimthuer nie verstehen würden — zum größten Theil aus so vielen Nebenumständen und überflüssigen Ingredienzen, daß es sehr schwer wäre, ihre Wahrheit zu entziffern, und außerdem würde man sie so schlecht erklärt oder selbst so falsch finden, weil die, welche sie gemacht, sich alle Mühe gegeben haben, ihre Experimente als Beweise ihrer Theorien erscheinen zu lassen, daß selbst die wenigen, die man etwa brauchen könnte, wieder die Zeit nicht lohnten, die ihre Auswahl kosten würde. Wenn es also auch Jemand in der Welt gäbe, der im Stande wäre, die größten und gemeinnützigsten Dinge zu finden, und wenn auch die übrigen Menschen sich bemühten, ihm mit allen Mitteln in der Ausführung seiner Pläne beizustehen, so sehe ich nicht, daß sie etwas anderes für ihn thun könnten, als zu den Kosten der nöthigen Experimente beitragen und im Uebrigen verhindern, daß er durch irgend wessen Zudringlichkeit Muße verliere. Aber nicht bloß, daß ich mir so große Stücke nicht einbilde, um etwas Außerordentliches versprechen zu wollen, und mich nicht mit so eitlen Gedanken nähre, um zu meinen, die Welt müsse sich sehr für meine Pläne interessiren, so habe ich auch nicht eine so niedrige Seele, um, von wem es auch sei, eine Gunst annehmen zu wollen, von der man glauben könnte, daß ich sie nicht verdient hätte.

Alle diese Erwägungen zusammen brachten mich vor drei Jahren dazu, daß ich jene Schrift, die ich unter Händen hatte, nicht bekannt machen wollte, und sogar den Entschluß faßte, während

meines Lebens keine andere herauszugeben, die so umfassend wäre, und aus der man die Grundlagen meiner Physik verstehen könnte. Aber seitdem haben mich zwei andere Gründe genöthigt, einige Versuche von particularem Inhalt hierher zu setzen und dem Publicum eine Art Rechenschaft von meinen Arbeiten und Absichten zu geben. Der erste Grund ist, daß, wenn ich es nicht thäte, mehrere, die meine frühere Absicht, einige Schriften drucken zu lassen, gekannt haben, die Meinung fassen könnten, die Ursachen, aus denen ich es unterlasse, seien mehr, als sie es wirklich sind, zu meinem Nachtheile. Denn obwohl ich den Ruhm nicht übermäßig liebe oder sogar, wenn ich es sagen darf, hasse, sofern ich ihn für einen Feind der Ruhe halte, die mir über Alles geht, so habe ich doch nie gesucht, meine Handlungen, als ob sie Verbrechen wären, zu verbergen, und auch keine besondere Vorsicht gebraucht, um unbekannt zu bleiben, sowohl weil ich gemeint hätte, mir Unrecht zu thun, als auch, weil mir dies eine Art Unruhe gemacht haben würde, die wiederum der vollkommenen Geistesruhe, die ich suche, zuwider gewesen wäre. Und da ich nun bei dieser stets gleichgiltigen Haltung zwischen der Sorge, bekannt zu werden, und der, unbekannt zu bleiben, nicht habe verhindern können, einen gewissen Ruf zu erwerben, so meinte ich, mein Bestes thun zu müssen, um wenigstens keinen schlechten zu haben. Der zweite Grund, der mich diese Schrift hier zu schreiben vermocht hat, ist, daß ich täglich mehr und mehr den Plan meiner Selbstbelehrung sich verzögern sehe, weil ich unendlich viele Erfahrungen nöthig habe, die ich ohne fremde Hülfe unmöglich machen kann, und obwohl ich mir nicht mit der Hoffnung schmeichle, daß die Welt an meinen Interessen großen Antheil nimmt, so will ich mir doch auch nicht so sehr Abbruch thun, um denen, die mich überleben werden, Grund zu geben, daß sie mir eines Tages den Vorwurf machen, ich hätte ihnen mehrere Dinge weit besser, als es der Fall ist, hinterlassen können, wenn ich es nicht zu sehr vernach-

läſſigt hätte, ſie wiſſen zu laſſen, worin ſie meinen Abſichten förderlich ſein könnten.

Und ich habe gemeint, daß ich mit Leichtigkeit einige Materien würde wählen können, die, ohne vielen Streitfragen unterworfen zu ſein und ohne mich zu nöthigen, von meinen Principien mehr als ich will darzuthun, doch klar genug zeigen würden, was ich in den Wiſſenſchaften vermag oder nicht vermag. Ich kann nicht ſagen, ob mir die Sache gelungen iſt, und ich will Niemandes Urtheilen zuvorkommen, indem ich ſelbſt von meinen Schriften rede; aber ich werde mich freuen, wenn man ſie prüft, und damit man um ſo mehr Gelegenheit dazu habe, ſo bitte ich dringend alle, die auf dieſe Schrift einige Einwände werden zu machen haben, ſich die Mühe zu nehmen, dieſelben meinem Buchhändler zu ſchicken. Dieſer wird mich davon in Kenntniß ſetzen, und ich werde bemüht ſein, meine Erwiederung gleich damit zu verbinden, und ſo werden die Leſer, indem ſie beide zugleich vor ſich ſehen, um ſo leichter über die Wahrheit urtheilen, denn ich verſpreche, nie lange Erwiederungen zu machen, ſondern bloß meine Irrthümer, wenn ich ſie erkenne, ganz frei einzugeſtehen, oder wenn ich deren keine finden kann, einfach zu ſagen, was ich zur Vertheidigung meiner Schriften für nöthig halten werde, ohne die Erklärung irgend einer neuen Materie hinzuzufügen, um mich nicht ohne Ende aus dem Einen in's Andere zu verlieren.

Wenn im Anfang der Dioptrik und der Meteore einige Dinge zuerſt Anſtoß erregen, weil ich ſie als Hypotheſen bezeichne, und es ſcheint, als ob ich nicht Luſt hätte, ſie zu beweiſen, ſo wolle man die Geduld haben, das Ganze mit Aufmerkſamkeit zu leſen, und ich hoffe, man wird ſich zufrieden geſtellt finden. Denn die Gründe, wie mir ſcheint, folgen einander ſo, daß die letzten bewieſen werden durch die erſten, die ihre Urſachen ſind, und die erſten wiederum durch die letzten, die ihre Wirkungen ſind. Und man darf nicht meinen, daß ich hierin jenen Fehler begehe, den

die Logiker einen Cirkel nennen, denn da die Erfahrung den größten Theil dieser Wirkungen außer Zweifel setzt, so dienen die Ursachen, woraus ich sie ableite, nicht sowohl dazu, sie zu beweisen, als zu erklären; vielmehr sind es im Gegentheil gerade die Ursachen, die durch die Wirkungen bewiesen werden. Und ich habe sie nur deßhalb Hypothesen genannt, damit man wisse, daß ich sie aus jenen ersten, oben erklärten Wahrheiten ableiten zu können meine, aber daß ich es ausdrücklich nicht habe thun wollen, um zu verhindern, daß gewisse Geister, die sich einbilden, in einem Tage Alles zu wissen, was ein Anderer in zwanzig Jahren gedacht hat, sobald er ihnen nur zwei oder drei Worte davon gesagt hat, und die, je scharfsinniger und lebhafter sie sind, um so leichter dem Irrthum unterliegen und um so weniger zur Wahrheit fähig sind, hieraus einen Anlaß nehmen können, irgend eine überspannte Philosophie auf meine vermeintlichen Principien zu gründen, und man mir dann die Schuld davon zuschriebe. Denn was die Ansichten betrifft, die durchaus die meinigen sind, so entschuldige ich nicht ihre Neuheit, da man, ihre Gründe richtig erwogen, sie ohne Zweifel so einfach und mit dem gesunden Verstande so übereinstimmend finden wird, daß sie weniger ungewöhnlich und seltsam erscheinen werden, als irgend andere, die man über dieselben Materien haben kann, und ich rühme mich gar nicht, sie zuerst gefunden zu haben, wohl aber, daß ich sie angenommen habe, weder weil sie Andere gesagt, noch weil sie Andere nicht gesagt haben, sondern nur weil die Vernunft mich davon überzeugt hat.

Wenn die Handwerker die in der Dioptrik auseinandergesetzte Erfindung nicht sogleich ausführen können, so darf man, glaube ich, deßhalb nicht sagen, sie sei schlecht. Denn da Geschick und Fertigkeit dazu gehört, um die von mir beschriebenen Maschinen zu machen und einzurichten, ohne daß ein Umstand dabei fehlt, so würde ich mich ebenso sehr wundern, wenn sie beim ersten Versuch gelängen, als wenn Jemand in einem Tage lernen könnte, die Laute

vortrefflich zu spielen, bloß dadurch, daß man ihm eine gute Tabulatur gegeben. Und wenn ich französisch, die Sprache meines Landes, lieber als lateinisch, die Sprache meiner Lehrer, schreibe, so geschieht es, weil ich hoffe, daß diejenigen, die ihre natürliche, ganz reine Vernunft brauchen, besser von meinen Ansichten urtheilen werden, als die, welche nur den Büchern der Alten glauben; und was jene betrifft, die den gesunden Verstand mit dem Studium verbinden, welche allein ich mir zu Richtern wünsche, so werden sie, ich bin dessen gewiß, nicht so parteiisch für das Latein sein, daß sie meine Gründe deßhalb zu hören ablehnen, weil ich sie in der Volkssprache entwickle.

Uebrigens will ich hier nicht im Einzelnen von den Fortschritten reden, die ich in Zukunft in den Wissenschaften zu machen hoffe, noch auch gegen das Publicum mich in irgend ein Versprechen einlassen, das ich nicht sicher bin zu erfüllen; sondern ich werde nur sagen, daß ich entschlossen bin, die noch übrige Zeit meines Lebens bloß darauf zu verwenden, mir einige Naturkenntniß der Art zu erwerben, daß sich daraus gewissere Regeln für die Medicin gewinnen lassen, als die man bis jetzt gehabt, und daß meine Neigung mich von allen anderen Plänen, namentlich von solchen, die den Einen nur nützen können, indem sie den Anderen schaden, so sehr entfernt, daß, wenn mich irgend ein Anlaß in diese Richtung nöthigte, ich mir keine Fähigkeit zutraue, hier mit Erfolg thätig zu sein. Darüber gebe ich hier eine öffentliche Erklärung, von der ich wohl weiß, daß sie nicht angethan ist, um mich in der Welt angesehen zu machen, aber ich habe auch gar keine Lust, es zu sein, und ich werde mich denen, durch deren Gunst ich ungestört meine Muße genieße, stets für verpflichteter halten, als ich es denen wäre, die mir die ehrenvollsten Aemter der Erde anböten.

# Betrachtungen über die Metaphysik.

## Das Dasein Gottes und der Unterschied zwischen Seele und Körper.

## Erste Betrachtung.

### Der Zweifel.

Schon vor geraumer Zeit habe ich bemerkt, wie viel Falsches ich von Kindheit an als wahr habe gelten lassen, und wie unsicher Alles ist, was ich später darauf gegründet; wie darum Alles einmal im Leben von Grund aus erschüttert und die Sache wieder einmal ganz von vorn angefangen werden müsse, wenn man überhaupt wolle, daß in den Wissenschaften etwas Festes uud Dauerndes zu Stande komme. Indessen die Aufgabe erschien mir überaus groß, und so habe ich in meinem Leben jenes vollkommen reife Alter abgewartet, das am besten und besser als jedes spätere sich zu einer solchen wissenschaftlichen Unternehmung eignet. Darum habe ich so lange gezögert, daß ich jetzt geradezu eine Schuld auf mich laden würde, wollte ich das übrige Leben, in dem ich noch thätig sein kann, mit bloßen Erwägungen hinbringen.

Die Gegenwart ist mir günstig. Ich habe mein Gemüth befreit von allen Sorgen, habe eine ungestörte Muße gewonnen, lebe einsam in der Einsamkeit und werde mich nun ganz mit ernstem und freiem Geist meiner Aufgabe hingeben: diesem umfassenden und gründlichen Umsturz aller meiner bisher gehegten Ueberzeugungen.

Ich werde deßhalb nicht zu beweisen brauchen, daß alle meine Ansichten falsch sind; es könnte sein, daß ich es nicht einmal vermöchte; aber vernünftiger Weise wird Jedermann sich ebenso sorgfältig hüten, das Unsichere und Zweifelhafte beifällig anzunehmen, als das offenbar Falsche. Um also die herkömmlichen Ueberzeugungen sämmtlich von mir zu weisen, brauche ich nichts als in jeder derselben einen Grund zum Zweifel zu finden.

Und es ist zu diesem Zwecke nicht nöthig, daß ich sie einzeln, Meinung für Meinung, durchnehme; dies wäre eine endlose Arbeit. Wenn die Grundlagen untergraben sind, so fällt von selbst Alles was darauf gebaut war. Darum werde ich sogleich die Grundlagen angreifen, worauf sich alle meine frühere Ueberzeugungen stützten.

Was ich nämlich bis zu diesem Augenblick am sichersten geglaubt und für wahr gehalten habe, das hatte ich von den Sinnen oder durch deren Vermittlung empfangen. Nun aber habe ich in manchen Fällen die Sinne auf Täuschungen ertappt. Und es wäre sehr unvorsichtig, denen vollkommen zu trauen, die uns auch nur einmal getäuscht haben.

Indessen, könnte man einwenden, mag es auch sein, daß die Sinne bei kleinen und entfernteren Gegenständen bisweilen täuschen, so ist doch jedenfalls der größte Theil der sämmtlichen Wahrnehmungen über allen Zweifel erhaben, wie z. B., daß ich hier an diesem Orte bin, am Ofen sitze, meinen Wintermantel anhabe, dieses Papier vor mir mit Händen betaste, und was dergleichen mehr ist. Wie kann ich zweifeln, daß diese Hände meine Hände, dieser Körper insgesammt mein Körper ist? Ich müßte mich denn mit jenen Verrückten vergleichen, deren Gehirn melancholisch verdüstert und gleichsam von einer fixen Idee besessen ist, und die nun darauf bestehen, sie seien Könige, während sie Bettler sind, oder sie seien im Purpur, während sie nackt sind, oder ihr Kopf sei von Thon, oder sie seien ganz und gar Kürbisse, oder seien aus Glas u. s. w.

Aber diese Leute sind sinnlos, und ich würde wahnsinnig erscheinen, wenn ich mich auf deren Beispiel berufen wollte.

In der That? Als ob ich nicht ein Mensch wäre, der da Nachts schläft und im Schlafe ganz dieselben Dinge erlebt und zuweilen noch weit unglaublichere, als jene im Wachen! Und wie oft erst träumt mir, was ich täglich erlebe, daß ich hier an diesem Orte bin, mein Kleid anhabe, am Ofen sitze, während ich doch ohne Kleider im Bette liege! Und jetzt blicke ich auf dieses Papier, das vor mir liegt, mit völlig wachen Augen, bewege diesen meinen Kopf, der nicht vom Schlafe betäubt ist, strecke diese meine Hand aus, vorsichtig, mit Bewußtsein, und fühle, daß ich sie ausstrecke. Und ganz dasselbe könnte mir nicht ebenso deutlich im Schlafe begegnen? Ich erinnere mich ja ganz genau, daß ich von ähnlichen Vorstellungen im Traume getäuscht worden bin. Und wenn ich mir die Sache sorgfältig überlege, so finde ich nicht ein Merkmal, um das Wachen vom Schlafe sicher zu unterscheiden. So sehr gleichen sich beide, daß ich ganz und gar stutzig werde und nicht weiß, ob ich nicht in diesem Augenblick schlafe.

Setzen wir also den Fall, daß wir träumen, und daß alle jene angeführte Einzelnheiten nicht wahr sind; es sei nicht wahr, daß wir die Augen offen haben, den Kopf bewegen, die Hände ausstrecken, ja es sei nicht einmal wahr, daß wir solche Hände, und überhaupt einen solchen Körper haben: so müssen wir doch bekennen, daß alle diese Objecte im Schlafe wie Bilder erscheinen, die nur nach Maßgabe wirklicher Dinge gemacht werden konnten, und daß zum wenigsten diese allgemeinen Dinge, wie Augen, Kopf, Hände, der gesammte Körper, nicht bloß in der Einbildung, sondern wirklich existiren. Können doch selbst die Maler, auch wenn sie Sirenen und Satyre in den allerseltsamsten Formen darstellen wollen, diese Figuren nicht lediglich aus der Luft greifen, sondern sie mischen nur von verschiedenen lebenden Wesen die Glieder durcheinander, ja sogar wenn sie etwas nie

Dagewesenes, in seiner Art Einziges erfinden, das vollkommen eingebildet und unwirklich ist, so müssen doch wenigstens die Farben, aus denen die Composition besteht, wahr sein. Und ähnlich verhält es sich mit Augen, Kopf, Händen und dergleichen Dingen. Auch wenn es möglich wäre, daß sie bloß in der Einbildung existirten, so müßten doch nothwendig die einfachen und allgemeinen Elemente wahr sein, aus denen, wie aus den wirklichen Farben, alle die vorgestellten Bilder der Dinge, sie seien nun wahr oder falsch, zusammengesetzt worden. Als solche Elemente erscheinen die körperliche Natur im Allgemeinen, deren Ausdehnung, ebenso die Gestalt des Ausgedehnten, ebenso die Quantität oder deren Größe und Zahl, ebenso der Ort, wo sie sind, und die Zeit ihrer Dauer, und was dergleichen mehr ist. Und so ließe sich von hier aus schließen, daß wohl Physik, Astronomie, Medicin und die übrigen Wissenschaften alle, die von der Betrachtung der zusammengesetzten Wesen abhängen, zweifelhaft seien, dagegen Arithmetik, Geometrie und ähnliche Wissenschaften, die nur von den einfachsten und allgemeinsten Objecten handeln und sich gar nicht darum kümmern, ob ihre Objecte in der Wirklichkeit existiren oder nicht, etwas Sicheres und Zweifelloses enthalten. Denn ob ich wache oder schlafe, unter allen Umständen ist 2 + 3 = 5, unter allen Umständen hat das Quadrat nie mehr als vier Seiten, und es ist geradezu unmöglich, daß diese durchsichtigen Wahrheiten jemals in den Verdacht, falsch zu sein, gerathen können.

Aber da ist von Alters her meinem Geist der Glaube eingeprägt, es sei ein Gott, der Alles vermöge, und dessen Geschöpf ich bin, so wie ich da existire. Woher nun weiß ich, daß dieser Gott nicht etwa so es gefügt habe, daß in Wahrheit keine Erde, kein Himmel, kein Körper, keine Gestalt, keine Größe, kein Ort existirt, und doch alle diese Dinge mir, so wie es jetzt der Fall ist, dazusein scheinen? Daß also, wie nach meinem Urtheil Andere in Dingen, die sie ganz vortrefflich zu wissen meinen, irren, auch ich



mich täusche, so oft ich 2 und 3 summire oder die Seiten eines Quadrats zähle oder noch irgend eine leichtere Sache, (wenn Leichteres möglich wäre) vorstelle?

Aber vielleicht hat Gott gar nicht gewollt, daß ich in solcher Weise getäuscht werde; er heißt ja der Allgütige! Doch wenn Gott bei seiner Güte unmöglich mich so hat schaffen können, daß ich *stets* irre, so hätte eben diese Güte auch nicht zulassen dürfen, daß ich *bisweilen* irre, und das Letztere ist doch entschieden der Fall.

Indessen giebt es vielleicht Manche, die an einen so allmächtigen Gott lieber nicht glauben als an die Unsicherheit aller übrigen Dinge glauben wollen. Es sei! Wir wollen nicht widersprechen, wir wollen die ganze Theorie von Gott als eine fälschliche preisgeben; man möge im Gegentheil annehmen, daß wir durch Schicksal oder Zufall oder durch die Naturnothwendigkeit der Dinge oder auf irgend einem anderen Wege geworden sind was wir sind. Täuschung und Irrthum sind immer Mangel und Unvollkommenheit. Je weniger nun ein allmächtiger Urheber meines Daseins gelten soll, um so wahrscheinlicher wird meine eigene Unvollkommenheit so groß sein, daß ich fortwährend im Irrthum befangen bin.

Was kann ich gegen diese Gründe aufbringen? Ich habe nichts sie zu entkräften. Ich bin am Ende zu dem offenen Bekenntniß genöthigt, *daß an Allem, das ich früher glaubte, gezweifelt werden dürfe*, nicht aus Unbedachtsamkeit oder Leichtsinn, nein! aus gewichtigen und wohlüberlegten Gründen; daß mithin, wenn es mir überhaupt in etwas um Wahrheit zu thun ist, ich mich ebenso sorgfältig hüten werde, das Unsichere als das offenbar Falsche beifällig anzunehmen.

Indessen, es ist bei weitem nicht genug, diese Nothwendigkeit bemerkt zu haben. Man muß dieselbe sich immer von Neuem

wieder vergegenwärtigen. Denn immer wieder kehren die eingelebten Meinungen zurück, immer wieder nehmen sie den leichtgläubigen Sinn gefangen, der wie durch Verjährung und Hausrecht ihnen unterthan ist; unwillkürlich kehren sie mir wieder, und ich kann es mir nicht abgewöhnen, diesen Vorstellungen beizustimmen und zu vertrauen. Obschon ich wohl weiß, wie zweifelhaft sie sind, so scheinen sie doch so wahr, daß man vernünftigerweise lieber daran glaubt, als sie in Abrede stellt.

Darum halte ich es für wichtig, so zu verfahren. Ich gebe meinem Willen die gerade entgegengesetzte Richtung auf die Gefahr hin, auch damit zu irren. Ich will vorläufig alle meine gewohnten Meinungen für vollkommen falsch und bloße Geschöpfe der Einbildung halten, bis am Ende auf beiden Seiten der Wagschale die Gewichte der Vorurtheile gleich sind, und nun keine schiefe Gewohnheit mehr mein Urtheil von der richtigen Wahrnehmung der Dinge ablenkt. Ich weiß, daß daraus weder Gefahr noch Irrthum erwächst, ich brauche mich nicht zu scheuen vor einem Uebermaß des Mißtrauens, da ich es hier nicht mit praktischen, sondern bloß mit *theoretischen* Aufgaben zu thun habe.

So will ich denn annehmen, daß nicht der allgütige Gott die Quelle der Wahrheit sei, sondern irgend ein böser und zugleich sehr mächtiger und listiger Dämon, der alle seine Kunst daran gesetzt habe, mich in Irrthum zu stürzen. Ich will meinen, Himmel, Luft, Erde, Farben, Formen, Töne und Alles, was ich außer mir wahrnehme, seien Trugbilder der Träume, mit denen jener böse Geist meiner Leichtgläubigkeit nachstellt. Ich will mich selbst so betrachten, als ob ich weder Augen noch Fleisch noch Blut noch irgend einen Sinn in Wahrheit, sondern alle diese Dinge nur in der Einbildung habe. Ich will in dieser Betrachtungsweise beharrlich bleiben und mich befestigen. Ist es dann nicht in meiner Macht, die Wahrheit zu erkennen, so werde ich doch im Stande sein, mich vor dem Irrthum zu hüten; ich will gegen jenen Lügen-

geist die Stirn erheben, und, er sei noch so mächtig und noch so schlau, er soll mich nicht überwältigen!

Doch ist es ein mühevolles Werk, das ich vorhabe. Die Trägheit führt mich zur alten Gewohnheit des Lebens immer wieder zurück, und wie ein Gefangener, der sich im Traume einer eingebildeten Freiheit erfreute, sich scheut zu erwachen, wenn er zu merken anfängt, daß er schläft, und die wohlthätigen Traumbilder so lange als möglich gewähren läßt, — so blicke ich unwillkürlich zurück in die alten Vorstellungen und fürchte aufzuwachen; ich fürchte das arbeitsvolle Wachen, das auf den sanften Schlaf folgen wird und nicht in hellem Licht, sondern in den undurchdringlichen Finsternissen schon erregter Zweifel nun in Zukunft hingelebt sein will.

## Zweite Betrachtung.

### Der menschliche Geist.

### Seine Natur ist leichter erkennbar als die körperliche.

Meine gestrigen Betrachtungen haben mich in so gewaltige Zweifel gestürzt, daß ich mich derselben nicht mehr entschlagen kann und doch auch nicht sehe, wie sie zu lösen sind. Ich bin wie plötzlich in einen tiefen Strudel hinabgeschleudert und so in Wirbelbewegung gerathen, daß ich weder auf dem Grunde festen Fuß fassen noch auf die Oberfläche emporschwimmen kann. Doch ich will mich heraus arbeiten und wieder denselben Weg versuchen, auf dem ich gestern hineingekommen bin; ich werde dabei Alles aus dem Wege schaffen, was auch nur den mindesten Zweifel zuläßt; ich will genau so handeln, als ob ich wüßte, daß es gänzlich falsch sei. Und so will ich vorwärts dringen, bis ich etwas Gewisses erkenne, und wäre es auch nur die Gewißheit, daß es nichts Gewisses giebt. Nur einen Punkt, der fest und unbeweglich wäre, forderte Archimedes, um die Erde aus ihren Angeln zu heben. Auch wir dürfen Großes hoffen, wenn auch nur das Kleinste gefunden ist, das sicher und unerschütterlich feststeht.

Nun nehme ich an, daß alles, was ich sehe, falsch ist; ich glaube, daß von all den Dingen, die eine lügenhafte Erinnerung mir vergegenwärtigt, keines jemals existirt habe; ich bin ohne jeglichen Sinn; Körper, Gestalt, Ausdehnung, Bewegung und Ort

sind bloße Chimären, — was also soll noch wahr sein? Vielleicht dieses Eine, daß Nichts wahr ist.

Aber giebt es denn nicht etwas von den angeführten Dingen Verschiedenes, das zu bezweifeln sich nicht die mindeste Möglichkeit bietet? Ist etwa ein Gott, oder wie ich das Wesen sonst nennen soll, der mir diese Gedanken hier eingiebt? Warum aber soll ich dies glauben, da ich doch selbst wohl deren Urheber sein kann? Also bin ich doch wenigstens etwas? Aber ich habe ja erklärt, daß ich weder Sinne noch einen Körper habe. Doch halt! Wie denn? Bin ich an Körper und Sinne dergestalt gefesselt, daß ich ohne dieselben nicht sein kann? Ich habe ja angenommen, daß gar Nichts in der Welt ist, kein Himmel, keine Erde, keine Geister, keine Körper, also doch wohl auch ich nicht! Im Gegentheil, nein, ich wär ganz gewiß, wenn ich jene Annahme machte!

Aber da ist ja ich weiß nicht welcher höchst mächtige, höchst listige Lügengeist, der mich absichtlich fortwährend täuscht. Wenn er mich täuscht, so ist es ja klar, daß ich auch da bin. Er täusche mich, so viel er vermag, doch wird er niemals machen können, daß, so lange ich denke, daß etwas ist, ich selbst nicht sei. Und so komme ich, nachdem ich Alles wieder und wieder erwogen habe zu dieser Erklärung, die feststeht: der Satz: „ich bin, ich existire", in dem Augenblick, wo ich ihn ausspreche oder denke, ist nothwendig wahr.

Noch aber sehe ich nicht ein, wer ich bin, und ich muß mich wohl in Acht nehmen, voreilig etwas Anderes an meine Stelle zu setzen und damit wieder eine falsche Richtung zu nehmen in dem Gedanken, der nach meinem Satze der gewisseste und einleuchtendste ist. Darum will ich von Neuem bedenken, wofür ich mein Wesen früher gehalten habe, bevor ich in alle diese Zweifel gerathen war, und davon will ich Alles, auch das Kleinste, das aus den angeführten Gründen bezweifelt werden kann, abziehen, so daß am Ende

als genauer Rest das allein übrig bleibt, was gewiß und unerschütterlich feststeht.

Wofür also habe ich mich ehedem gehalten? Für einen Menschen natürlich. Aber was ist denn Mensch? Soll ich etwa sagen, er ist ein vernünftiges Thier? Ich werde mich wohl hüten, denn ich müßte sogleich weiter fragen: was ist Thier? was ist vernünftig? Und so würde ich aus einer Frage in mehr und schlimmere gerathen, und ich habe nicht Zeit genug, um mit dergleichen Grübeleien meine Muße zu verschwenden.

Vielmehr will ich nur darauf achten, was für Vorstellungen unwillkürlich und naturgemäß sich mir aufdrängten, so oft ich darüber nachdachte, was ich eigentlich sei. Da kam mir denn unwillkürlich zuerst die Vorstellung, daß ich Gesicht, Hände, Arme, mit einem Worte diese ganze Gliedermaschine habe, wie man sie auch am Leichnam sieht, und die ich mit dem Worte Körper bezeichnete. Dann kam mir die zweite Vorstellung, daß ich mich ernähre, gehe, empfinde und denke. Alle diese Thätigkeiten führte ich auf die Seele zurück, aber was denn diese Seele nun eigentlich sei, das blieb mir entweder verborgen oder ich bildete mir ein, sie sei irgend ein feiner Stoff, ich weiß nicht was für einer, wie Lufthauch oder Feuer oder Aether, und sei in die dichteren Stoffe gleichsam hineingegossen. Was dagegen den Körper betrifft, so hatte ich nicht die mindesten Bedenken, sondern meinte, dessen Wesen ganz genau zu kennen, und wenn ich dasselbe meiner Vorstellung gemäß zu beschreiben versucht hätte, so würde ich mich etwa so ausgedrückt haben: „unter Körper verstehe ich Alles was fähig ist, figürlich begrenzt, örtlich umschrieben zu werden, seinen Raum dergestalt zu erfüllen, daß es von demselben jeden anderen Körper ausschließt, durch Gefühl, Gesicht, Gehör, Geschmack, Geruch wahrgenommen und auf mehrfache Weise bewegt zu werden, nicht aus eigenem Vermögen, sondern von Außen durch die Berührung mit einem anderen Körper." Denn das Vermögen, sich selbst zu be-

wegen, zu empfinden und gar zu denken, konnte meiner Meinung nach in keiner Weise zur Natur des Körpers gehören. Ja, ich war ganz erstaunt, solche Vermögen wirklich bei einigen Körpern zu finden.

Jetzt aber, wo ich annehme, irgend ein höchst mächtiger und, wenn ich so sagen darf, boshafter Lügengeist habe geflissentlich sich die Mühe gegeben, mich in Allem, so weit er konnte, zu täuschen, — wie darf ich jetzt noch behaupten, daß irgend eines und wäre es das geringste von allen eben aufgeführten Merkmalen der körperlichen Natur mir zukömmt? Ich sehe zu, denke, erwäge, finde nichts und ermüde bei der vergeblichen Wiederholung.

Und wie verhält es sich mit jenen Thätigkeiten, die ich der Seele zuschrieb, wie z. B. sich ernähren oder gehen? Wenn schon mein körperliches Sein Einbildung ist, so sind auch diese Thätigkeiten bloße Einbildungen. Und das Empfinden? Auch dieses ist ja ohne Körper nicht möglich. Und im Traume meine ich, Vieles zu empfinden, was ich, wie die spätere Einsicht zeigt, nie empfunden habe. Endlich, wie steht es mit dem Denken?

Hier finde ich: das Denken ist; das Denken allein kann von meinem Wesen nicht abgetrennt werden; ich bin, ich existire: dieser Satz ist gewiß.

Aber wie weit reicht diese Gewißheit? Sie reicht so weit als mein Denken. Es könnte sein, daß mit dem Denken auch mein Sein vollständig aufhört. Es könnte sein! Jetzt lasse ich nichts gelten, als was nothwendig wahr ist. Also ich bin streng genommen ein denkendes Wesen, d. h. Geist oder Seele oder Verstand oder Vernunft; lauter Worte, die ehedem für mich nur Worte von unbekannter Bedeutung waren. Ich bin ein wirkliches Wesen, wahrhaft existirend. Aber was für ein Wesen? Ich habe es gesagt: ein denkendes.

Was soll ich mir andere Einbildungen machen? Ich bin nicht jener Gliederbau, der menschlicher Körper heißt, auch nicht jener

seine den Gliedern eingehauchte Luftstoff, nicht Wind, nicht Feuer, nicht Dunst, nicht Hauch, nichts von alle dem, was ich mir eingebildeter Weise vorstelle. Ich habe ja angenommen, daß alle diese Dinge nicht in Wahrheit sind. Diese Annahme bleibt. Trotz derselben bin ich doch etwas.

Aber könnte es nicht etwa der Fall sein, daß alle diese Dinge, von denen ich annehme, sie sind nicht, weil sie mir nicht bekannt sind, daß sie in Wahrheit von meinem mir bekannten Wesen sich nicht unterscheiden? Ich weiß es nicht, ich bestreite es nicht, ich urtheile nur von dem, was ich weiß; ich weiß, daß ich existire, ich frage weiter, als was ich existire, was ich bin, der ich weiß, daß ich bin? Unmöglich offenbar kann die Kenntniß einer Existenz, die gewiß ist, von solchen Dingen abhängen, deren Existenz nicht gewiß ist, also auch nicht von solchen Dingen, die ich durch die Einbildung gestalte.

Dieses Wort: „ich gestalte“ mahnt mich an meinen Irrthum, denn in der That, ich würde gestalten, wenn ich mir einbildete, dieses oder jenes zu sein. Einbilden heißt ja nichts anderes, als Form oder Bild eines körperlichen Wesens vorstellen. Nun weiß ich ja gewiß, daß ich bin, weiß, daß möglicherweise alle jene Bilder und überhaupt Alles, was körperlicher Natur ist, bloße Traumgestalten sind. Und wenn ich dies weiß und nun sage: „ich will durch die Einbildung versuchen, mein Wesen deutlicher zu erkennen“, — ist das nicht ebenso ungereimt, als wenn ich sagen wollte: „ich bin zwar schon erwacht und sehe schon etwas, das wahrhaft ist, aber weil ich es noch nicht hell genug sehe, so will ich suchen wieder einzuschlafen, damit es mir im Traume wahrer und einleuchtender erscheine?

Und so erkenne ich, daß mir die Einbildungskraft gar nichts helfen kann zur Kenntniß meiner selbst, daß ich von allem eingebildeten Wesen meinen Geist mit der größten Sorgfalt abziehen muß, damit er seine Natur selbst so deutlich als möglich wahrnimmt.



Was also bin ich? Ein denkendes Wesen. Was ist das? Ein Wesen, welches zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will, auch einbildet und empfindet.

In der That, das ist viel auf einmal, wenn Alles dieses zu meinem Wesen zählen soll. Warum sollte es nicht dazu zählen? Bin ich es denn nicht selbst, der ich ja fast Alles bezweifle, der ich doch etwas einsehe, der ich bejahe, daß dieses Eine wahrhaft ist, und verneine alles Andere, der ich mehr erkennen will, die Täuschung nicht will, der ich unfreiwillig mir dieses oder jenes einbilde, dieses und jenes als von den Sinnen herkommend wahrnehme?

Selbst zugegeben, daß ich immer schlafe; zugegeben, daß mein Schöpfer, so viel er vermag, mich fortwährend täuscht; doch sind alle jene Thätigkeiten ebenso wahr, als mein eigenes Sein, doch können sie von meinem Denken nicht unterschieden; von mir selbst nicht abgetrennt werden.

Denn daß ich bin, der ich zweifle, einsehe, will u. s. f., das ist so offenbar und handgreiflich, daß es durch nichts in der Welt einleuchtender dargethan werden kann. Ebenso bin ich, der ich mir dies oder jenes einbilde, und wenn auch, wie angenommen, von dem, was ich mir einbilde, in Wahrheit nichts existirt, so existirt doch in Wahrheit mein Einbilden und macht einen Theil meines Denkens. Ebenso bin ich doch, der ich empfinde oder vermöge der Sinne körperliche Dinge wahrnehme. Ich sehe Licht, höre Geräusch, fühle Wärme; das Alles ist falsch, denn ich schlafe. Aber daß ich zu sehen, zu hören, warm zu werden mir einbilde, das kann nicht falsch sein, und eben dieses Sehen, diese Vorstellung ist eigentlich, was man innre Empfindung nennt. Und dies ist genau genommen nichts Anderes, als denken.

Aus allen diesen Betrachtungen beginne ich mein Wesen um vieles besser zu erkennen. Aber immer noch hindert mich Eines. Es scheint nämlich, und ich selbst kann diesen Schein kaum los

werden, daß die körperlichen Wesen, deren Bilder wir denkend gestalten, und welche die Sinne selbst ausspähen, doch um vieles deutlicher erkannt werden, als jenes verborgene Wesen in mir, das unter keine Vorstellung fällt. Fürwahr eine seltsame Sache, daß die Dinge, von denen ich sehe, daß sie unsicher, unbekannt, meinem Wesen fremd sind, dennoch deutlicher erfaßt werden, als das Wahre, Bekannte, kurz als ich selbst im Stande bin, mich selbst zu begreifen!

Doch ich sehe, wie sich die Sache verhält. Mein Geist überläßt sich gern dem Irrthum, und es fällt ihm schwer, sich in den Grenzen der Wahrheit zu halten. Wohlan, es sei! Lassen wir ihm noch einmal die Zügel schießen, um sie bald im richtigen Moment wieder kurz zu fassen und ihn dann um so leichter zu lenken.

Betrachten wir also jene Dinge, die, wie die Leute meinen, von allen die deutlichsten sind, nämlich die Körper, die wir betasten, sehen u. s. f.; zwar nicht die Körper im Allgemeinen, denn die allgemeinen Vorstellungen sind gewöhnlich sehr unklar, sondern einen bestimmten Körper im einzelnen Fall, z. B. hier dieses Wachs: ganz vor Kurzem ist es aus der Honigscheibe gewonnen worden, noch hat es den Honiggeschmack nicht ganz verloren, noch enthält es etwas von dem Dufte der Blumen, aus denen es gesammelt worden, seine Farbe, Form, Größe liegen am Tage, es ist hart, kalt, läßt sich leicht anfassen, und mit dem Knöchel geschlagen, giebt es einen Ton von sich; kurz es hat alle Eigenschaften, die ein Körper braucht, um so deutlich als möglich erkannt zu werden. Aber siehe da! Während ich rede, kommt es dem Feuer nahe, es verliert den Rest des Geschmacks, der Geruch verduftet, die Farbe ändert sich, die Form verschwindet, die Größe wächst, es wird flüssig, wird heiß, läßt sich kaum anfassen, giebt geschlagen keinen Ton mehr von sich. Bleibt es noch eben dasselbe Wachs? Offenbar bleibt es dasselbe, kein Mensch zweifelt daran; keiner nimmt die Sache anders. Was also war es denn in dem

Wachse, das so deutlich erkannt wurde? Offenbar Nichts von dem, was ich mit den Sinnen wahrnahm, denn Alles, was unter Geschmack, Geruch, Gesicht, Gefühl, Gehör fiel, hat sich verändert; das Wachs ist geblieben. Vielleicht war es das, was ich jetzt denke; ich denke nämlich, daß das Wachs selbst keineswegs eins war mit jener Süße des Honigs, jenem Geruch der Blumen, jener Weiße, noch auch mit jener Form und jenem Ton, sondern daß es ein Körper ist, der mir kurz vorher auf diese, jetzt auf eine andere Art erscheint. Was ist nun streng genommen das, was ich so vorstelle? Achten wir genau auf die Sache, entfernen wir Alles, das zum Wachs nicht gehört; sehen wir zu, was übrig bleibt? Offenbar nichts Anderes, als etwas Ausgedehntes, Biegsames, Veränderliches! Was aber ist dieses Biegsame, Veränderliche? Ich stelle mir vor, daß dieses Wachs aus der runden Form in die viereckige, aus dieser in die dreieckige umgewandelt werden kann. Ist es dieß? Offenbar nicht. Denn ich sehe wohl, daß solche Formveränderungen der Körper unzählige annehmen kann, ich kann diese endlose Reihe mit keiner Vorstellung durchlaufen, also kann ich diesen Begriff mit meiner Vorstellung nicht vollziehen.

Was ist dieses Ausgedehnte? Ist etwa auch seine Ausdehnung selbst mir unbekannt? Sie wird größer, wenn das Wachs flüssig wird, noch größer, wenn es glüht, und wieder noch größer, wenn die Hitze vermehrt wird. Also würde ich von der Natur des Wachses unrichtig urtheilen, wenn ich nicht dafür hielt, daß es auch vermöge seiner Ausdehnung eine so große Mannigfaltigkeit zuläßt, daß ich mit der Fassungskraft meiner Vorstellung nicht nachkann. So bleibt nichts übrig, als daß ich zugebe: was dieses Wachs hier ist, das kann ich nicht vorstellen, sondern bloß denken. Ich sage: dieses Wachs hier, denn daß es sich mit dem Wachs im Allgemeinen so verhält, ist klarer als im einzelnen Fall.

Was aber ist dieses Wachs hier, als Object bloß des Denkens? Offenbar dasselbe, das ich sehe, fühle, vorstelle, kurz dasselbe, das ich gleich zuerst als vorhanden annahm, aber, was wohl zu bemerken ist, die Wahrnehmung desselben ist nicht das Sehen, Fühlen, Vorstellen und war es nie, obwohl es früher so schien, sondern bloß die geistige Einsicht, die entweder, wie vorher, unvollkommen und unklar, oder, wie jetzt, klar und deutlich sein kann, je nachdem ich weniger oder mehr auf seine wahren Bestandtheile achte.

Dabei verwundere ich mich wahrhaft, wie leicht doch mein Geist sich dem Irrthum zuneigt. Denn obwohl ich dies im Stillen und ohne zu reden bedenke, so bleibe ich doch gleich in den Worten stecken und werde vom Sprachgebrauche beirrt. Wir pflegen nämlich zu sagen: wir sehen das Wachs, wenn es vorhanden ist, und sagen nicht: wir urtheilen aus der Farbe oder der Figur, daß es vorhanden sei. Und so hätte ich gleich geschlossen, daß wir das Wachs durch das Sehen des Auges und nicht lediglich durch die Einsicht des Geistes erkennen. Da sehe ich wie von ungefähr aus dem Fenster Menschen auf der Straße vorübergehen, und wie es nun die Gewohnheit mit sich bringt, so sage ich auch von den Menschen, wie vom Wachs: ich sehe sie. Was aber sehe ich denn außer die Hüte und Kleider, unter denen auch Puppen stecken könnten? Daß es Menschen sind, urtheile ich. Und so fasse ich, was ich mit meinen Augen zu sehen wähne, lediglich durch die Urtheilskraft meines Geistes.

Indessen ich schäme mich fast, der ich doch weiser sein will als der Haufen, daß mich die Redeweisen, welche vom Haufen herrühren, bedenklich gemacht haben. Fahren wir also in unserem Wege fort und sehen wir zu, ob ich die Natur des Wachses vollkommener und deutlicher begriff, wie ich es zuerst betrachtet und gemeint habe, dasselbe durch den äußeren Sinn oder den sogenannten gemeinen Menschenverstand, d. i. das vorstellende Vermögen, zu

rkennen oder besser jetzt, nachdem ich mit aller Sorgfalt unter-
ucht habe, sowohl was es ist, als wie es erkannt wird. Die
Entscheidung der Frage hat nicht den mindesten Zweifel. Was
var denn in der ersten Wahrnehmung das Deutliche? Was hätte
iicht ebenso gut, sollte man meinen, von jedem Thier wahrgenom-
nen werden können? Aber wenn ich das Wachs von seinen äuße-
en Formen unterscheide und, nachdem alle Hüllen abgezogen, gleich-
am in seinem nackten Wesen betrachte, so ist zwar in meinem
Urtheil immer noch der Irrthum möglich, aber ich kann doch das
Ding in seiner Wahrheit ohne den menschlichen Geist nicht begreifen.

Was soll ich von diesem Geiste oder von mir selbst urtheilen,
venn ich lasse in mir nichts anderes gelten als Geist. Ich, der
ch dieses Wachs hier so deutlich zu erkennen meine, ich sollte
iicht mich selbst nicht blos bei weitem wahrer und gewisser,
ondern auch bei weitem deutlicher und einleuchtender erken-
ten? Denn wenn ich urtheile, das Wachs existirt, weil ich es
ehe, so erhellt doch noch weit einleuchtender, daß ich ebenfalls
xistire, weil ich es sehe. Es ist möglich, daß was ich sehe gar
iicht Wachs ist. Es ist möglich, daß ich nicht einmal Augen
habe, mit denen sich sehen läßt. Aber schlechterdings nothwendig
st, wenn ich sehe, oder (was mir dasselbe bedeutet) zu sehen denke,
daß ich, der ich es denke, bin. Ebenso wenn ich urtheile,
das Wachs existirt, weil ich es berühre, folgt dasselbe als vorher,
nämlich daß ich existire. Und genau dasselbe folgt, wenn ich aus
meinem Vorstellen oder aus sonst einer anderen Ursache schließe.
Und was ich hier vom Wachs bemerke, eben dasselbe gilt von allen
übrigen außer mir befindlichen Dingen. Nun erschien die Vor-
stellung des Wachses deutlicher, wenn sie sich nicht blos von Seiten
eines Sinnes, wie des Gesichts oder des Gefühls, sondern von
vielen Seiten kundgab. Um wie viel deutlicher also muß ich mich
selbst erkennen, da ja zur Wahrnehmung des Wachses oder irgend
eines anderen Körpers keine Vorstellungsarten helfen können, ohne

daß sie alle zugleich die Natur meines Geistes noch schlagender beweisen? Und außerdem ist im Geiste selbst so Vieles, woraus die Kenntniß desselben deutlicher gemacht werden kann, daß alle jene aus dem Körper geschöpften Beweisgründe kaum noch der Rede werth sind.

So bin ich denn endlich im Laufe meiner Betrachtung dahin gekommen, wo ich sein wollte. Es ist mir jetzt klar, daß auch die Körper selbst nicht eigentlich von den Sinnen, auch nicht von der Einbildungskraft, sondern bloß vom Denken wahrgenommen werden; daß ich sie wahrnehme, nicht weil ich sie betaste oder sehe, sondern weil ich sie denke. Also erkenne ich, daß nichts leichter, nichts einleuchtender von mir wahrgenommen werden kann, als mein Geist. Aber die Gewohnheit einer eingewurzelten Vorstellungsweise läßt sich so leicht nicht ablegen. Darum will ich an diesem Punkte Halt machen und meine Betrachtung eine Weile wirken lassen, um diese neue Erkenntniß meinem Gedächtniß tiefer einzuprägen.

# Dritte Betrachtung.

## Das Dasein Gottes.

Nun wohl! Ich will mir die Augen schließen, die Ohren verstopfen, alle Sinne fernhalten, sogar die Bilder der körperlichen Dinge aus meinem Denken vertilgen oder, da dies kaum möglich ist, sie wenigstens als leer und trügerisch für nichts achten; ich will nur mit mir selbst verkehren, tiefer in mich selbst hineinblicken und auf diesem Wege versuchen, mir selbst allmälig bekannter und vertrauter zu werden.

Ich bin ein Wesen, welches denkt, d. h. zweifelt, bejaht, verneint, Weniges einsieht, Vieles nicht weiß, will, nicht will, auch vorstellt und empfindet. Denn, wie ich schon oben bemerkt habe, es könnte sein, daß was ich empfinde oder vorstelle vielleicht außer mir gar nicht ist. Wie dem auch sei, so bin ich doch vollkommen gewiß, daß diese Denkweisen, die ich Sinne oder Vorstellungen nenne, sofern sie eben nur Denkweisen sind, wirklich in mir stattfinden.

Mit diesen paar Worten habe ich Alles aufgezählt, das ich weiß, Alles wenigstens, von dem ich bis jetzt weiß, daß ich es weiß.

Nun will ich mich noch sorgfältiger umsehen, ob ich vielleicht noch Anderes in mir finde, worauf ich bis jetzt keine Rücksicht genommen.

Ich bin gewiß, daß ich ein denkendes Wesen bin. Also weiß ich wohl auch, was dazu erforderlich ist, um irgend einer Sache gewiß zu sein? In dieser ersten Erkenntniß ist nichts weiter enthalten, als eine klare und deutliche Vorstellung dessen, was ich bejahe. Wenn nun eine solche Vorstellung in irgend einem Falle falsch sein könnte, so würde sie offenbar nicht hinreichen, um mir in diesem Falle die Wahrheit gewiß zu machen. Also ist es klar, daß ich Folgendes als allgemeine Regel festsetzen darf: was ich ganz klar und deutlich einsehe, das ist wahr.

Ich habe ja aber früher Vieles als ganz sichere und offenbare Wahrheit gelten lassen, das ich später als unsicher befunden habe. Was waren denn das für Dinge? Nun Erde, Himmel, Gestirne, und was ich noch weiter mit den Sinnen ergriff. Was aber erkannte ich von diesen Dingen deutlich? Daß die Vorstellungen oder Gedanken derselben meinem Geiste vorschwebten. Nun! ich leugne auch jetzt nicht, daß diese Vorstellungen in mir stattfinden. Aber es war noch etwas Anderes, das ich bejahte und aus Glaubensgewohnheit deutlich wahrzunehmen meinte, in der That aber nicht wahrnahm, nämlich, daß es Dinge außer mir gäbe, von denen jene Vorstellungen herrührten, und denen die letzteren ganz ähnlich wären. Und dieß war der Punkt, in dem ich entweder irrte oder, wenn ich recht hatte, **doch nicht wissen konnte, daß ich Recht hatte.**

Wie aber verhält es sich mit den arithmetischen oder geometrischen Objecten? Wenn ich einen ganz einfachen und leichten Satz betrachte, wie z. B. der Satz $2 + 3 = 5$ und andere der Art, so sehe ich dieselben doch klar genug ein, um sagen zu dürfen: sie sind wahr. Ich habe aber auch später diese Sätze nur deßhalb in Frage gestellt, weil mir der Gedanke kam, ein Gott habe vielleicht mich von Natur so geschaffen, daß ich auch in den handgreiflichsten Dingen mich täuschen sollte.

So oft diese vorgefaßte Meinung von der göttlichen Allmacht mir aufstößt, muß ich allerdings bekennen, daß es diesem Gotte leicht ist, den Irrthum über mich zu verhängen, auch in solchen Dingen, die ich mit den Augen des Geistes auf das deutlichste anzuschauen meine. So oft ich mich dagegen zu den Dingen selbst hinwende, die ich deutlich wahrzunehmen meine, so werde ich von dieser Vorstellung ganz hingenommen, und unwillkürlich muß ich ausrufen: „täusche mich, wer kann! Eines kann er doch nie zu Stande bringen, daß ich nichts bin, so lange ich denke, daß ich etwas bin, oder daß es irgendwann wahr ist, ich sei nie dagewesen, da es doch in diesem Augenblick wahr ist, daß ich da bin; oder auch, daß 2 und 3 zusammen mehr oder weniger als 5 sind, und dem ähnliches, worin ich ja gleich den handgreiflichen Widerspruch erkenne.

Nun habe ich wahrlich gar keinen Grund, der mich zu der Meinung veranlassen könnte, irgend welcher Gott spiele den Lügengeist; ja noch weiß ich nicht einmal, ob es überhaupt einen Gott giebt. Darum ist der so begründete Zweifel wirklich sehr fein und so zu sagen metaphysisch.

Um aber auch diesen Zweifel aufzuheben, so muß ich doch gleich bei der ersten Gelegenheit untersuchen, ob ein Gott ist, und wenn er ist, ob er ein Lügengeist sein kann? Denn so lange ich in dieser Sache im Ungewissen bin, kann ich, wie es scheint, in keiner anderen Sache zur Gewißheit kommen.

Doch zunächst fordert der geordnete Gang der Untersuchung, daß ich meine Gedanken in gewisse Classen eintheile und untersuche, in was für einer Art von Gedanken Wahrheit oder Irrthum eigentlich besteht.

Eine Classe derselben sind gleichsam Bilder von Dingen, und diesen kommt eigentlich allein der Name Vorstellung (Idee) zu, wie z. B. wenn ich Mensch, Chimäre, Himmel, Engel, Gott

vorstelle. Außerdem giebt es noch andere Gedanken, die andere Formen haben, wie z. B. die Vorstellungen: „ich will, ich fürchte mich, ich bejahe oder verneine u. s. f.“ Hier ergreife ich zwar immer auch ein Ding als das Subject jener inneren Thätigkeiten, aber ich denke noch etwas mehr als bloß die Idee des Dinges. Von diesen Vorstellungen werden die einen Willensäußerungen oder Gemüthserregungen, die anderen Urtheile genannt.

Was nun die Ideen betrifft, wenn ich sie bloß für sich betrachte und auf gar nichts anderes beziehe, so können sie eigentlich nicht falsch sein. Denn ob ich nun Ziege oder Chimäre vorstelle, es ist ebenso wahr, daß ich die eine als die andere vorstelle.

Ebenso kann auch im Willen oder in den Gemüthsbewegungen kein Irrthum vorkommen. Denn so verkehrt, ja so unmöglich immerhin sein mag, was ich wünsche, so ist doch deßhalb keineswegs unwahr, daß ich es wünsche. Mithin bleiben nur die Urtheile übrig als der einzige Schauplatz, auf dem man sich vor dem Irrthum in Acht nehmen muß. Hier nun ist der hauptsächliche und häufigste Irrthum, daß man urtheilt, die Vorstellungen in uns seien außer uns befindlichen Dingen ähnlich oder conform. Wenn ich die Ideen bloß als Denkweisen betrachtete und sie auf nichts Anderes bezöge, so könnten sie mir nie irgend einen Stoff zum Irrthum geben.

Unter diesen Ideen sind, wie es scheint, die einen angeboren, die anderen von Außen gekommen, noch andere von mir selbst gemacht. Begriffe z. B. wie Ding, Wahrheit, Denken, kann ich nur aus meinem ursprünglichen Wesen geschöpft haben. Dagegen wenn ich Geräusch höre, Sonne sehe, Feuer fühle, so habe ich bis jetzt gemeint, daß diese Vorstellungen von gewissen außer mir befindlichen Dingen herrühren. Endlich Vorstellungen, wie Sirenen, Hippogryphen und was dergleichen mehr ist, habe ich selbst zusammengesetzt und gebildet.

Ich kann auch meinen, daß die Ideen sämmtlich von Außen kommen oder sämmtlich angeboren oder sämmtlich gemacht sind, denn noch kenne ich nicht genau ihren wahren Ursprung.

Hier muß ich nun vor Allem fragen, welche Vorstellungen ich als von den Dingen außer mir entlehnt ansehe? Welcher Grund mich bewegt, sie für Abbilder jener Dinge zu halten? Die Natur selbst, wie es scheint, hat mich dazu angewiesen. Außerdem erfahre ich, daß diese Vorstellungen nicht von meinem Willen und also nicht von mir selbst abhängen, denn oft kommen sie mir sogar wider Willen, wie ich z. B., ob ich nun will oder nicht will, die Wärme empfinde, und eben deßhalb glaube ich, daß diese Empfindung oder Idee der Wärme mir von Außen kommt, von einem Wesen, das von mir ganz verschieden ist, nämlich von der Wärme des Feuers, an dem ich sitze, und nichts ist leichter, als zu meinen, daß jenes Wesen außer mir doch eher Seinesgleichen als irgend etwas Anderes in mich übergehen lasse. Nun will ich sehen, ob diese Gründe probehaltig sind.

Wenn ich hier sage: „ich bin von Natur dazu angewiesen", so meine ich nur, daß ein gewisser unwillkürlicher Naturtrieb mich zu jenem Glauben bringt; ich meine nicht, daß mir im Lichte der natürlichen Vernunft die Sache als wahr erscheint. Das sind zwei sehr verschiedene Dinge. Was mir durch das Licht der natürlichen Vernunft klar gemacht wird (wie z. B., daß aus dem Satze „ich zweifle", der Satz „ich bin" folgt), das kann gar nicht zweifelhaft sein, denn es giebt kein anderes Vermögen, dem ich so als jenem natürlichen Lichte Glauben schenke, kein Vermögen, das im Stande wäre, was dieses bezeugt zu widerlegen.

Was aber die Naturtriebe betrifft, so weiß ich schon lange, daß sie mich, als es sich darum handelte, das Beste zu wählen, zum Schlechten angefeuert haben, und ich sehe nicht ein, warum ich diesen Trieben in irgend einer anderen Sache besseres Vertrauen schenken soll.

Wenn also auch jene Ideen von meinem Willen gar nicht abhängen, so ist deßhalb noch lange nicht ausgemacht, daß sie nothwendig von Dingen außer mir herrühren. Wie nämlich jene Triebe, von denen ich eben sprach, obgleich sie in mir sind, doch von meinem Willen verschieden zu sein scheinen, so kann es ja vielleicht ein noch unbekanntes Vermögen in mir geben, das jene Ideen hervorbringt, wie es sich auch bis jetzt immer gezeigt hat, daß sie, während ich schlafe, ohne alle Beihülfe äußerer Dinge sich in mir gestalten.

Endlich, selbst wenn sie von äußeren Dingen herrührten, so folgt ja daraus noch nicht, daß sie jenen Dingen ähnlich sein müssen, im Gegentheil in vielen Fällen meine ich, einen großen Unterschied angetroffen zu haben. So z. B. finde ich in mir zwei verschiedene Vorstellungen der Sonne, die eine ist sinnlicher Natur und gehört ganz besonders zu den vermeintlich von Außen gekommenen Ideen, — durch diese Vorstellung erscheint mir die Sonne sehr klein, — die andere ist aus der Astronomie entlehnt, d. h. entweder aus gewissen angebornen Begriffen erschlossen oder auf irgend eine andere Weise von mir gebildet, — durch diese Vorstellung zeigt sich die Sonne als um ein gut Theil größer als die Erde. Beide Vorstellungen können der außer mir befindlichen Sonne nicht ähnlich sein, am unähnlichsten aber offenbar die erste, die, wie es schien, unmittelbar von der Sonne selbst herkam.

Dies Alles beweist zur Genüge, daß ich bisher nicht aus einem wohlbegründeten Urtheil, sondern lediglich aus blindem Triebe an gewisse von mir verschiedene Dinge geglaubt habe, die ihre Vorstellungen oder Bilder durch die Sinnesorgane oder sonst wie in mich eingehen ließen. Indessen giebt es noch einen anderen Weg, um zu prüfen, ob von den Dingen, deren Vorstellungen in mir sind, welche außer mir existiren. Sofern nämlich jene Ideen bloß gewisse Denkweisen sind, finde ich unter ihnen keine Ungleichheit und

sie scheinen sämmtlich auf dieselbe Art aus mir hervorzugehen. Sofern aber die eine dieses Ding, die andere jenes vorstellt, sind sie offenbar unter einander sehr verschieden. Offenbar sind jene Ideen, welche mir selbständige Wesen (Substanzen) vorstellen, von größerem Werth und enthalten sozusagen mehr vorgestellte Realität in sich, als solche, die nur Daseinsweisen oder zufällige Beschaffenheiten vorstellen. Und wiederum enthält die Idee, durch welche ich ein höchstes göttliches Wesen als ewig, unendlich, allwissend, allmächtig und als den Schöpfer aller Dinge außer mir denke, offenbar mehr vorgestellte Realität in sich, als die Idee, durch welche endliche Substanzen vorgestellt werden. Nun zeigt die natürliche Vernunft ganz einleuchtend, daß in der hervorbringenden Gesammtursache mindestens ebensoviel Realität enthalten sein müsse, als in deren Wirkung. Denn woher anders kann denn die Wirkung ihren realen Inhalt nehmen als von der Ursache? Und wie soll die Ursache ihr diese Realität geben, wenn sie nicht selbst diese Realität hat?

Hieraus aber folgt, daß nie Etwas aus Nichts werden kann, und ebensowenig das Vollkommene (d. h. was mehr Realität in sich enthält) aus dem weniger Vollkommenen. Und diese augenscheinliche Wahrheit gilt nicht blos von solchen Wirkungen, deren Realität thatsächlich oder förmlich existirt, sondern auch von den Ideen, in denen die objective Realität nur vorgestellt wird. So kann z. B. ein Stein, der vorher nicht vorhanden war, nur dann entstehen, wenn er von etwas hervorgebracht wird, das entweder ebensoviel oder mehr in sich enthält, als im Stein gesetzt wird. So kann etwas, das vorher nicht warm war, erwärmt werden nur von einem Wesen, das in Rücksicht auf seine Realität mindestens ebenso vollkommen ist als die Wärme, und so in allen übrigen Fällen. Aber auch die Idee der Wärme oder des Steins kann in mir nur bewirkt sein durch eine Ursache, die zum wenigsten genau ebensoviel Realität enthält, als welche ich in der Wärme

oder im Stein begreife. Denn obgleich jene Ursache von ihrer thatsächlichen oder förmlichen Realität nichts in meine Vorstellung gleichsam ergießt, so darf sie doch deßhalb nicht für weniger real gelten, sondern die Natur der Vorstellung ist so beschaffen, daß sie keinen anderen Gehalt aus sich hervorbringen kann, als welchen sie von meinem Denken entlehnt, sie ist ja nur eine Weise des Denkens.

Diese Idee enthält eine solche vorgestellte Realität, sie enthält keine andere: also muß sie offenbar dieselbe von einer Ursache haben, die zum wenigsten ebensoviel wirkliche Realität enthält, als jene selbst vorgestellte. Setzen wir nämlich den Fall, daß in der Idee sich etwas findet, das in der Ursache nicht war, so hat sie ja dieses etwas von Nichts. Mag nun aber auch jene Daseinsweise, wodurch ein Ding im Verstande durch dessen Idee vorgestellt wird, noch so unvollkommen sein, so ist dieselbe doch fürwahr nicht gleich Nichts, und kann daher auch nicht von Nichts herrühren.

Auch darf ich nicht meinen: wenn die Realität, die ich in meinen Ideen betrachte, nur vorgestellt ist, so brauche eben diese Realität auch in den Ursachen jener Ideen nicht wirklich zu sein, sondern es reiche hin, wenn sie hier auch nur auf vorgestellte Weise vorhanden sei. Den Ideen entspricht ihrer Natur nach die objective (vorgestellte) Daseinsweise; ebenso entspricht den Ursachen der Ideen ihrer Natur nach die wirkliche Daseinsweise, wenigstens den ersten und hauptsächlichen Ursachen. Und wenn auch etwa eine Idee aus einer anderen entstehen kann, so giebt es doch hier keine Reihe ins Endlose, sondern am Ende muß man zu einer ersten Idee gelangen, deren Ursache gleichsam das Original ist, das alle Realität wirklich enthält, die in der Idee nur in Weise der Vorstellung sich findet. So sehe ich im Lichte der natürlichen Vernunft, daß in mir die Ideen wie eine Art von Bilder sind, die von der Vollkommenheit ihrer Urbilder zwar abweichen,

aber niemals etwas Größeres und Vollkommneres enthalten können *).

---

*) Die Ausdrücke, welche Descartes hier braucht zur festen Bezeichnung seiner Grundbegriffe, sind aus der scholastisch-aristotelischen Schulsprache entlehnt. Ich will diese Formeln erklären, damit die Uebersetzung nichts Undeutliches behält. Das Wirkliche ist entweder Ding oder Beschaffenheit des Dinges. Das Ding als Träger der Beschaffenheiten heißt substantia. Die Beschaffenheit ist ein so oder anders beschaffnes Dasein, also eine Weise des Daseins. Als solche heißt sie modus, auch modus essendi. Die Beschaffenheit ist etwas, das dem Dinge zukömmt. Als solches heißt sie accidens. Mithin besteht das Wirkliche oder die Realität in Substanzen und Accidenzen (modi). Offenbar enthalten die Substanzen mehr Realität als die Modi. Nun ist die Realität entweder bloß vorgestellt oder zugleich etwas Thatsächliches außer der Vorstellung. Das thatsächliche Dasein ist nach Aristoteles das sich verwirklichende, d. h. thätige (energische) Sein. Wirken ist aber bei Aristoteles so viel als gestalten, formen, die Form hervorbringen. Was vorgestellt wird, ist Object. Was thatsächlich existirt, ist thätig, in seiner Form ausgeprägt, also förmlich. Daher nennt Descartes die vorgestellte Realität realitas objectiva, die thatsächliche realitas actualis sive formalis (auch bloß formalis). Die Worte „objectiv" und „formal" werden also in einem anderen Sinne gebraucht, als gewöhnlich heutzutage. Uns bedeutet gewöhnlich objectiv was außer der Vorstellung ist. Doch ist es klar, daß erst die Vorstellung etwas objectiv macht. Insofern ist Descartes' Ausdrucksweise richtiger und genauer. Die Vorstellung einer Substanz enthält daher mehr objective Realität als die eines Accidens. Die Beschaffenheit oder Daseinsweise als vorgestellte = modus essendi objectivus, als thatsächliche = modus essendi formalis. Das wirklich (thatsächliche) Dasein ist das förmliche. Die Ursache desselben offenbar die erzeugende Formthätigkeit = causa formalis. Diese Formthätigkeit kann nur diese Form verwirklichen, d. h. dieses Dasein erzeugen. Mehr als in der Wirkung, ist in dieser Ursache nicht enthalten. Daher causa formalis diejenige Ursache, welche denselben Inhalt dem Vermögen nach enthält, der in der Wirkung förmlich gesetzt wird. Enthält dagegen die Ursache mehr Realität als die Wirkung, so überragt sie die letztere und heißt daher causa eminens. Weniger Realität kann sie in keinem Fall haben. Also ist jede

Und je länger und sorgfältiger ich Alles prüfe, um so klarer und deutlicher erkenne ich, daß es wahr ist. Aber was läßt sich nun daraus schließen?

Wenn in einer von meinen Ideen eine Realität vorgestellt ist, so groß, daß ich gewiß bin, in mir könne diese Realität weder „formaliter“ noch „eminenter“ enthalten sein, also könne auch ich nicht selbst Urheber dieser Idee sein, so folgt hieraus nothwendig, daß ich nicht allein in der Welt bin, sondern daß noch ein anderes Wesen, das jene Ideen verursacht, existire. Wenn aber eine solche Idee in mir sich nicht findet, so giebt es keinen Grund, der mir die Existenz eines von mir verschiedenen Wesens beweisen könnte. Ich habe die Sache nach allen Seiten und mit aller Sorgfalt erwogen, und ich habe bis zu diesem Augenblick nichts Anderes finden können.

Nun ist unter meinen Ideen außer der, die mir mein eigenes Sein darthut, und die an dieser Stelle nicht in Frage kommt, eine andere, die Gott, — eine zweite Classe, die körperliche und seelenlose Wesen, eine dritte, die Engel, eine vierte die Thiere, und zuletzt solche, die andere Menschen meines Gleichen vorstellen.

Was die Ideen von anderen Menschen, Thieren und Engeln betrifft, so sehe ich leicht, daß sie aus den Ideen sich bilden lassen, die ich von mir selbst, von den Körpern und von Gott habe, auch wenn außer mir weder Menschen noch Thiere noch Engel in der Welt wären.

Was aber die Ideen der Körper betrifft, so hätten sie recht wohl wegen ihrer Realität aus mir selbst hervorgehen können. Denn wenn ich diesen Ideen auf den Grund sehe und sie einzeln untersuche, so wie ich es gestern mit der Idee des Wachses gehalten

Ursache entweder formalis oder eminens. In jeder Ursache ist die Wirkung dem Vermögen nach enthalten. In der causa formalis ist sie „formaliter“, in der c. eminens „eminenter“ enthalten.

habe, so bemerke ich, daß sich nur sehr wenig findet, was ich in ihnen klar und deutlich wahrnehme, nämlich die Größe oder die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe, die Figur, die aus der Begrenzung der Ausdehnung hervorgeht, die Lage, welche die verschiedenen Gestalten gegen einander einnehmen, und die Bewegung oder die Ortsveränderung; dazu füge ich noch Substanz, Dauer und Zahl; alles Uebrige aber, wie Licht und Farbe, Töne, Geruch, Geschmack, Wärme und Kälte und die anderen fühlbaren Beschaffenheiten denke ich nur sehr unklar und dunkel, so daß ich nicht einmal weiß, ob sie wahr oder falsch sind, d. h. ob die Ideen, die ich davon habe, Ideen von Dingen oder Nichtdingen sind. Denn obgleich, wie ich kurz vorher bemerkt habe, die eigentlich so genannte und förmliche Täuschung nur in Urtheilen stattfinden kann, so giebt es doch auch in den Ideen eine Art materieller Täuschung, wenn sie nämlich ein Nichtding als Ding vorstellen. So sind z. B. die Ideen, die ich von Wärme und Kälte habe, so wenig klar und deutlich, daß ich von ihnen nicht erfahren kann, ob die Kälte nur die Abwesenheit der Wärme oder die Wärme Abwesenheit der Kälte ist, ob beide reale Beschaffenheiten sind, oder keine von beiden. Alle Ideen müssen Etwas vorstellen. Ist es also wahr, daß die Kälte bloß die Abwesenheit der Wärme ist, so heißt die Idee, die mir die Kälte als etwas Reales und Positives vorstellt, mit Recht falsch, und so in den übrigen Fällen.

Mithin ist es gar nicht nöthig, daß ich diesen Ideen einen von mir verschiedenen Urheber zuschreibe. Sind sie nämlich falsch, d. h. stellen sie keine Dinge vor, so ist es klar, daß auch ihre Ursache nichtig ist, d. h. daß sie nur aus dem Mangel und der Unvollkommenheit meiner Natur hervorgehen. Sind sie aber wahr, so bieten sie doch so wenig Realität dar, daß ich diese Realität kaum von dem Nichtdinge unterscheiden kann. Also sehe ich nicht, warum ich nicht hätte ihre Ursache sein können. Was aber in

den Ideen der Körper klar und deutlich ist, davon läßt sich Einiges aus der Idee meines eigenen Wesens entlehnen, wie z. B. Substanz, Dauer, Zahl und anderes der Art. Der Stein ist eine Substanz oder ein Ding, das im Stande ist, selbständig zu existiren. Ich bin ebenfalls eine Substanz. Nun bin ich freilich ein denkendes und nicht ausgedehntes, der Stein dagegen ein ausgedehntes und nicht denkendes Wesen; mithin ist zwischen beiden Begriffen die größte Verschiedenheit, aber in dem Begriff Substanz stimmen sie doch überein. Wenn ich mir denke, daß ich jetzt bin und auch vorher schon eine Zeitlang war, und wenn ich verschiedene Gedanken habe, deren Zahl ich kenne, so gewinne ich ja die Ideen Dauer und Zahl, die sich nun auf andere Dinge übertragen lassen. Alles Uebrige aber, das als Bedingung zu den Ideen der Körper gehört, wie Ausdehnung, Figur, Ort, Bewegung, das alles ist zwar in mir als einem blos denkenden Wesen nicht förmlich enthalten, aber alle diese Dinge sind ja nur gewisse Daseinsweisen einer Substanz, ich aber bin Substanz selbst: warum also sollte in mir nicht sogar mehr Realität enthalten sein, als in jenen?

Demnach bleibt allein die Idee Gottes übrig als die einzige, die in Erwägung kommt: ob sie etwas enthält, das aus meinem Wesen nicht hat hervorgehen können?

Unter dem Namen Gottes begreife ich ein selbständiges Wesen, unendlich, unabhängig, allwissend, allmächtig, von dem ich und überhaupt Alles, das existirt, geschaffen ist. Dieser Begriff ist ein solcher, daß, je genauer ich ihn ins Auge fasse, ich um so deutlicher sehe, er habe von mir allein nicht können hervorgebracht werden.

Und so erhellt aus dem oben Gesagten: Gott existirt nothwendig. Obgleich nämlich die Idee der Substanz in mir ist, weil ich ja selbst Substanz bin, so würde doch, da ich ein endliches Wesen bin, die Idee einer unendlichen Substanz nur aus einer in Wirklichkeit unendlichen Substanz hervorgehen können.

Auch darf ich nicht meinen, daß ich das Unendliche nicht durch eine positive Idee, sondern bloß durch Verneinung des Endlichen wahrnehme, wie etwa Ruhe und Dunkel durch die Verneinung der Bewegung und des Lichts. Im Gegentheil, ich begreife ja ganz deutlich, daß in der unendlichen Substanz mehr Realität enthalten ist als in der endlichen, und daß mithin der Begriff des Unendlichen in mir eigentlich dem Begriff des Endlichen vorhergeht und zu Grunde liegt, d. h. daß der Begriff Gottes ursprünglicher ist als der Begriff meines eigenen Selbsts. Denn wie sollte ich es erklären, daß ich zweifle, begehre, d. h. daß mir etwas fehlt, daß ich nicht ganz vollkommen bin, wenn nicht in mir die Idee einer höheren Vollkommenheit wäre, im Vergleich mit welcher ich meine Mängel erkenne?

Auch wende man nicht ein, daß diese Idee Gottes vielleicht materiell falsch sei und deßhalb völlig grundlos sein könne, wie ich es kurz vorher von den Ideen der Wärme und Kälte und ähnlichen bemerkt habe. Hier verhält es sich gerade entgegengesetzt. Die Idee Gottes ist vollkommen klar und deutlich und enthält mehr vorgestellte Realität, als irgend eine andere. Keine mithin ist an und für sich wahrer; bei keiner ist man weniger der Gefahr ausgesetzt, sich zu täuschen.

Also es ist, sage ich, diese Idee des vollkommensten und unendlichen Wesens ganz wahr.

Selbst wenn man sich etwa einbilden könnte, ein solches Wesen existire nicht, so kann man sich doch nicht einbilden, daß die Idee desselben ohne realen Inhalt sei, wie etwa nach unserer obigen Erklärung die Idee der Kälte. Die Idee Gottes ist ganz klar und deutlich. Denn in ihr ist Alles enthalten, dessen Realität, Wahrheit, Vollkommenheit ich klar und deutlich wahrnehme.

Und der Begriff des Unendlichen wird dadurch nicht gehindert, daß etwa in Gott noch zahllose andere Wesen sind, die ich nicht zu begreifen, ja nicht einmal zu ahnen im Stande bin, denn

es liegt in der Natur des Unendlichen, daß es von mir, der ich endlich bin, nicht in einen Begriff zusammengefaßt werden kann. Es ist genug, daß ich eben diese Einsicht habe, und so urtheile: Alles, was ich klar erkenne, Alles, von dem ich weiß, daß es eine gewisse Vollkommenheit in sich trägt, und vielleicht noch zahllose andere Wesen, von denen ich nichts weiß, sind in Gott entweder „formaliter" oder „eminenter" enthalten. Diese Einsicht genügt, damit die Idee, die ich von Gott habe, unter allen Ideen die in mir sind, die wahrste, klarste, deutlichste sei.

Aber vielleicht bin ich weit Mehr, als ich selbst weiß; vielleicht sind alle jene Vollkommenheiten, die ich Gott zuschreibe, gewissermaßen dem Vermögen nach in mir enthalten, auch wenn sie sich noch nicht zeigen und noch nicht zur Thätigkeit gelangt sind; ich erfahre ja, daß sich meine Erkenntniß allmälig vermehrt, ich sehe nicht, warum sie sich nicht ins Unendliche vermehren sollte, und wenn sie nun so wächst, warum ich kraft derselben nicht alle übrigen Vollkommenheiten Gottes erreichen könnte; endlich warum das Vermögen zu diesen Vollkommenheiten, wenn es in mir ist, nicht hinreichen sollte, um die Idee derselben hervorzubringen?

Vielmehr verhält sich in allen Punkten die Sache ganz anders. Gesetzt zunächst, es sei wahr, daß meine Erkenntniß immer mehr zunimmt, daß vieles in mir dem Vermögen nach ist, das noch nicht thätig geworden, so läßt sich doch davon nichts auf die Idee Gottes beziehen. In dieser Idee ist nämlich gar nichts blos potentiell. Ist ja doch die wachsende Vollkommenheit selbst das sicherste Zeichen der vorhandenen Unvollkommenheit!

Weiter aber, selbst wenn meine Erkenntniß immer mehr und mehr zunimmt, so ist doch ganz unbegreiflich, wie sie deßhalb jemals wahrhaft unendlich werden soll; sie kann ja niemals zu einem Punkte gelangen, wo sie nicht mehr fähig wäre, zu wachsen. Von Gott aber urtheile ich, er sei wahrhaft unendlich, so daß seiner Vollkommenheit sich nichts hinzufügen läßt. Endlich sehe ich ein,

daß der objective Inhalt der Idee nicht von etwas Potentiellem erzeugt sein kann, — denn dieses ist genau zu reden nichts —, sondern nur von etwas Thätigem und Wirklichem.

Alle diese Begriffe, wenn ich genau auf sie achte, sind im Lichte der natürlichen Vernunft mit Händen zu greifen. Wenn ich weniger genau achtgebe und die Bilder der sinnlichen Dinge den Scharfblick des Geistes verdunkeln, dann vergesse ich leicht, warum die Idee eines vollkommneren Wesens, als ich, nothwendig von einem Wesen herrühren muß, das in Wahrheit vollkommner ist. Deßhalb will ich noch die Frage aufwerfen, ob ich wohl im Besitze jener Idee sein könnte, wenn kein solches Wesen existirte?

Woher dann wäre ich? Etwa von mir selbst oder meinen Eltern oder von irgend welchen anderen Wesen, die unvollkommner sind als Gott. Denn ein vollkommneres oder eben so vollkommnes Wesen, als er, kann weder gedacht noch gedichtet werden.

Wäre ich aus mir selbst, so würde ich keinen Zweifel, keinen Wunsch, keinen Mangel haben, denn ich würde alle Vollkommenheiten, die ich irgendwie vorstelle, mir gegeben haben, und ich würde also selbst Gott sein. Denn ich kann doch nicht glauben, daß etwa schwieriger zu erwerben sei, was mir fehlt, als was ich bereits habe. Im Gegentheil! Es war offenbar weit schwieriger, daß ich, ein denkendes Wesen, aus dem Nichts hervorging, als daß ich die Erkenntniß einer Menge unbekannter Dinge erwerbe, da ja diese Erkenntniß nur Accidenzen des denkenden Wesens sind. Gewiß, wenn ich jene größere Sache, nämlich die denkende Existenz, von mir selbst empfangen hätte, so würde ich doch das, was leichter zu haben ist, mir nicht vorenthalten haben und ebensowenig die anderen Vollkommenheiten, die ich in der Idee Gottes erblicke, denn keine davon erscheint mir an sich unmöglich; wären aber einige unmöglich, so würden sie mir auch so scheinen. Denn ich

würde, da ich alles Uebrige von mir selbst empfangen, an diesem Punkte die Schranke meines Vermögens erfahren.

Gegen die Macht dieser Gründe kann jene Annahme nicht aufkommen, daß ich, wie ich jetzt bin, von jeher dagewesen sei, als ob nun selbstverständlich nach keinem Urheber meiner Existenz weiter zu fragen sei. Alle Lebenszeit läßt sich in zahllose Theile theilen, von denen die einzelnen von den übrigen in keiner Weise abhängen. Also daraus, daß ich kurz vorher war, folgt nicht, daß ich jetzt sein muß, es müßte mich denn irgend eine Ursache bis zu diesem Augenblick gleichsam wieder schaffen, d. h. erhalten. Wenn man sich überlegt, was Dauer ist, so leuchtet ein: um irgend ein Wesen in den einzelnen Momenten seiner Dauer zu erhalten, dazu gehört vollkommen dieselbe Kraft und Thätigkeit, als nöthig wäre, um es, wenn es noch nicht existirte, ganz von neuem zu schaffen. Mithin unterscheidet sich die Erhaltung nur durch die Art und Weise von der Schöpfung: das ist einer der Sätze, die aus Gründen der natürlichen Vernunft vollkommen einleuchten.

Und nun muß ich mich selbst fragen, ob ich wohl im Stande bin zu machen, daß ich, was ich jetzt bin, auch noch in der nächsten Zukunft sein werde. Ich bin nichts als ein denkendes Wesen; wenigstens reden wir jetzt blos von dieser Seite meines Selbsts, wonach ich ein denkendes Wesen bin. Mithin müßte ich, wenn eine solche Macht in mir wäre, mir derselben bewußt sein, aber ich weiß vielmehr, daß ich keine solche Macht habe. Und so erkenne ich auf das deutlichste, daß ich von einem anderen von mir verschiedenen Wesen abhänge

Indessen ist jenes Wesen vielleicht nicht Gott, und ich bin entweder von meinen Eltern oder von anderen geringeren Ursachen als Gott hervorgebracht. Aber, wie ich schon oben gesagt habe, es muß in der Ursache mindestens ebensoviel enthalten sein, als in der Wirkung. Nun bin ich ein denkendes Wesen und habe in mir

eine Idee Gottes als meines Urhebers. Deßhalb muß offenbar meine Ursache ebenfalls ein denkendes Wesen sein und ebenfalls eine Idee von allen Vollkommenheiten haben, die ich Gott zuschreibe. Nun kann in Betreff dieser Ursache weiter gefragt werden, ob sie aus sich oder aus einer anderen Ursache ist. Im ersten Fall ist sie, wie aus den früheren Erklärungen erhellt, selbst Gott. Denn hat sie die Macht durch sich zu existiren, so hat sie ohne Zweifel auch die Macht, alle Vollkommenheiten thatsächlich zu besitzen, deren Idee sie in sich trägt, d. h. alle, die ich in Gott begreife. Im zweiten Fall, wenn sie eine andere Ursache über sich hat, so fährt die Frage fort, ob diese aus sich selbst oder aus einer anderen existirt, bis sie dann endlich bei einer letzten Ursache anlangt, die gleich Gott sein wird. Denn es ist wohl klar, daß hier kein Proceß ins Endlose stattfinden könne, da ich ja hier nicht bloß von der Ursache, die mich einst hervorgebracht hat, rede, sondern vornehmlich von der, die mich in diesem Augenblicke erhält.

Auch darf man nicht meinen, daß zu meiner Entstehung mehrere Ursachen zusammen gewirkt und jede ihren Theil dazu beigetragen habe, daß ich von der einen die Idee dieser, von einer zweiten die Idee jener Vollkommenheit Gottes empfangen, und nun auf diese Weise zwar alle jene Vollkommenheiten sich irgendwo im Universum finden, aber nicht alle zugleich in einem Wesen, eben in Gott, verknüpft sind. Aber Einheit, Einfachheit, Untrennbarkeit alles dessen, was in Gott ist, gehört ja gerade zu den Hauptvollkommenheiten, die ich in ihm begreife. Und die Idee jener Einheit aller seiner Vollkommenheiten kann in mir doch wahrlich nicht von einer Ursache herrühren, die mir die Idee der einen, nicht aber die der anderen Vollkommenheiten gegeben hätte. Wenn ich nicht weiß, welches die göttlichen Vollkommenheiten sind, so kann ich auch nicht ihre Verbindung und Untrennbarkeit einsehen. Eine Ursache, die mir das erste nicht sagt, sagt mir auch nicht das zweite.

jenes Wesen, von dem ich abhänge, alle größere Macht insgesammt, nicht blos dem Vermögen nach in Weise des endlosen Strebens, sondern in Wirklichkeit auf unendliche Weise in sich enthält, also Gott ist. Die ganze zwingende Gewalt des Beweisgrundes liegt darin, daß ich anerkennen muß, ich selbst, so wie ich bin, mit der Idee Gottes in mir, könnte unmöglich existiren, wenn nicht in Wahrheit Gott existirte, ich meine eben der Gott, dessen Idee in mir ist, der alle die Vollkommenheiten hat, die ich nicht begreifen, sondern nur gleichsam mit den Gedanken wie von fern berühren kann, der gar keinem Mangel unterliegt.

Hieraus erhellt, daß dieser Gott nicht täuschen kann. Denn es versteht sich von selbst, daß Trug und Täuschung allemal von einem Mangel herrühren.

Aber ehe ich dies sorgfältiger prüfe und zugleich auf die anderen Wahrheiten, die sich hieraus ergeben, untersuchend eingehe, will ich erst eine Zeit lang in der Betrachtung Gottes verweilen, seine Eigenschaften bei mir erwägen, und die Schönheit dieses unermeßlichen Lichts, soweit es der Blick meines von Helligkeit geblendeten Geistes vermag, anschauen, bewundern, anbeten. In der Betrachtung der göttlichen Majestät besteht nach dem Glauben unserer Religion lediglich die Glückseligkeit des jenseitigen Lebens. So gewährt nach unserer Erfahrung eben dieselbe Betrachtung, wenn sie auch viel unvollkommener ist, doch den größten Genuß, dessen wir in dem diesseitigen Leben fähig sind.

Was schließlich die **Eltern** betrifft, so mag Alles wahr sein, was ich je von ihnen geglaubt habe. Doch sind sie es fürwahr nicht, die mich erhalten, noch sind sie es, die mich, sofern ich ein denkendes Wesen bin, hervorgebracht haben, sie haben nur gewisse Anlagen in die Materie gesetzt, der nach meinem Dafürhalten **ich** d. h. mein Geist (etwas anders verstehe ich jetzt nicht unter meinem Wesen) inwohnt. Mithin können die Eltern an dieser Stelle gar nicht in Frage kommen. **Sondern blos daraus, daß ich existire und daß ich die Idee eines vollkommensten Wesens d. h. Gottes habe, folgt ganz einleuchtend der Beweis, daß Gott auch existirt.**

Ich habe nun noch zu untersuchen, auf **welche Weise** ich jene Idee von Gott empfangen habe. Ich habe sie nicht aus den Sinnen geschöpft, sie ist mir nicht plötzlich gekommen, wie die Ideen der sinnlichen Dinge, wenn diese den äußeren Sinnesorganen begegnen oder zu begegnen scheinen, ich habe sie auch nicht erdichtet, denn ich kann ihr nichts abziehen und nichts hinzufügen. So bleibt nur übrig, daß sie mir **angeboren** ist, wie auch die Idee meiner selbst mir angeboren ist.

Und es ist fürwahr nicht zu verwundern, daß Gott, als er mich schuf, mir diese Idee eingegeben hat, damit sie wie das Zeichen des Künstlers seinem Werke eingeprägt sei. Dieses Zeichen braucht nichts von dem Werk selbst Verschiedenes zu sein, sondern daraus allein, daß Gott mich geschaffen hat, ist es mir sehr glaublich, daß ich nach seinem Bilde und seiner Aehnlichkeit gemacht bin. In dieser Ebenbildlichkeit besteht die Idee Gottes. Diese Ebenbildlichkeit bin ich. Also wird sie von mir durch ganz dasselbe Vermögen begriffen, wodurch ich mich selbst begreife. Wie ich den Blick des Geistes in mein Inneres kehre, so sehe ich nicht bloß, daß ich ein unvollständiges, von Anderem abhängiges Wesen bin, ein Wesen, das nach größerer Realität, und zwar ins Endlose nach Größerem oder Besserem trachtet, sondern ich sehe zugleich, daß

jenes Wesen, von dem ich abhänge, alle größere Macht insgesammt, nicht blos dem Vermögen nach in Weise des endlosen Strebens, sondern in Wirklichkeit auf unendliche Weise in sich enthält, also Gott ist. Die ganze zwingende Gewalt des Beweisgrundes liegt darin, daß ich anerkennen muß, ich selbst, so wie ich bin, mit der Idee Gottes in mir, könnte unmöglich existiren, wenn nicht in Wahrheit Gott existirte, ich meine eben der Gott, dessen Idee in mir ist, der alle die Vollkommenheiten hat, die ich nicht begreifen, sondern nur gleichsam mit den Gedanken wie von fern berühren kann, der gar keinem Mangel unterliegt.

Hieraus erhellt, daß dieser Gott nicht täuschen kann. Denn es versteht sich von selbst, daß Trug und Täuschung allemal von einem Mangel herrühren.

Aber ehe ich dies sorgfältiger prüfe und zugleich auf die anderen Wahrheiten, die sich hieraus ergeben, untersuchend eingehe, will ich erst eine Zeit lang in der Betrachtung Gottes verweilen, seine Eigenschaften bei mir erwägen, und die Schönheit dieses unermeßlichen Lichts, soweit es der Blick meines von Helligkeit geblendeten Geistes vermag, anschauen, bewundern, anbeten. In der Betrachtung der göttlichen Majestät besteht nach dem Glauben unserer Religion lediglich die Glückseligkeit des jenseitigen Lebens. So gewährt nach unserer Erfahrung eben dieselbe Betrachtung, wenn sie auch viel unvollkommener ist, doch den größten Genuß, dessen wir in dem diesseitigen Leben fähig sind.

# Vierte Betrachtung.

## Wahrheit und Irrthum.

Ich habe mich in diesen Tagen so sehr daran gewöhnt, meinen Geist von den Sinnen abzulenken, und habe so sorgfältig beachtet, wie wenig wir von den körperlichen Dingen wahrhaft einsehen, wie wir bei weitem mehr vom menschlichen Geiste, noch weit mehr von Gott erkennen, daß ich schon ohne alles Hinderniß mein Denken von der Welt der Vorstellung abkehre und auf die blos intelligible und völlig immaterielle Welt hinrichte. Und ich habe fürwahr eine weit deutlichere Idee vom menschlichen Geiste, sofern derselbe ein denkendes Wesen ist, nicht ausgedehnt in Länge, Breite und Tiefe, ohne etwas vom Körper zu haben, als die Idee eines körperlichen Wesens. Und wenn ich darauf merke, daß ich zweifle oder ein mangelhaftes und abhängiges Wesen bin, so geht mir die Idee eines vollkommenen und unabhängigen Wesens, d. h. Gottes, so klar und deutlich auf, und aus der einen Thatsache, daß eine solche Idee in mir ist, oder daß ich im Besitz dieser Idee existire, schließe ich so handgreiflich, daß auch Gott existirt, und daß in jedem Augenblick meine ganze Existenz von ihm abhängt, — daß ich sicher bin, nichts könne einleuchtender, nichts gewisser von dem menschlichen Geist erkannt werden. Und hier meine ich, einen Weg zu entdecken, der mich von der Betrachtung des wahrhaften Gottes, in



lle Schätze der Wissenschaft und Weisheit verborgen sind,
kenntniß der übrigen Wesen herabführen könne.

Vor Allem anerkenne ich, daß Gott mich nie täuscht. Denn
ig und Täuschung ist allemal etwas Unvollkommenes. Es
in, daß täuschen können als ein gewisses Kennzeichen
Schlauheit oder Macht angesehen wird; aber täuschen
n ist ohne Zweifel ein Zeugniß von Bosheit oder Schwäche,
ißt also nicht auf Gott. Nun erfahre ich, daß ich ein Ur-
ermögen besitze, welches ich offenbar wie alles Andere in mir
ott empfangen habe, und wenn Gott mich nicht täuschen
so hat er mir diese Urtheilskraft nicht so gegeben, daß ich
en richtigem Gebrauche jemals irren könne.

Dies wäre nun ganz unbedenklich, wenn nicht daraus zu fol-
hiene, daß ich nun niemals irren könne. Habe ich
h Alles in mir von Gott und hat Gott mir die Fähigkeit
n nicht gegeben, so sehe ich nicht, wie ich jemals in Irr-
gerathe. Und in der That, so lange ich ganz und gar nur
ott denke, und mich völlig zu ihm hinwende, finde ich keinen
zu Täuschung oder Irrthum. Aber wenn ich dann wieder
zurückkehre, finde ich mich doch zahllosen Irrthümern unter-
. Und spähe ich nach deren Ursache, so merke ich, daß nicht
on Gott oder dem absolut vollkommenen Wesen die reale
sitive Idee, sondern auch von dem Nichts oder von dem äußer-
egentheil des absolut vollkommenen Wesens eine Art nega-
Idee mir vorschwebt; ich merke, daß ich gleichsam als etwas
res zwischen Gott und dem Nichts oder zwischen dem abso-
llkommenen Sein und dessen äußerstem Gegentheil so beschaffen
aß ich als Geschöpf des höchsten Wesens nichts in mir habe,
ch ich getäuscht oder zum Irrthum verleitet werde, aber so-
h gewissermaßen auch an dem Nichts oder an dem Nicht-
n Theil habe, d. h. sofern ich nicht das absolute Wesen

selbst bin und eine Unzahl von Mängeln habe, finde ich, es sei kein Wunder, wenn ich irre.

Und so erkenne ich sicher, daß der Irrthum als solcher nichts Reales sei, das von Gott abhänge, sondern blos ein Mangel; daß zum Irrthum keineswegs ein Vermögen gehöre, das mir Gott in dieser Absicht ertheilt habe, sondern der Irrthum, wo er stattfinde, habe darin seinen Grund, daß jenes wahre Erkenntnißvermögen, welches ich von Gott habe, in mir nicht unendlich ist.

Indessen befriedigt diese Erklärung nicht ganz. Der Irrthum nämlich ist nicht bloß Verneinung, sondern Mangel (Privation) oder Entbehrung: er hat eine gewisse Einsicht nicht, die eigentlich in mir sein müßte. Bedenke ich nun das Wesen Gottes, so scheint es unmöglich, daß er ein Vermögen in mich gelegt habe, das nicht in seiner Art vollkommen ist, oder dem eine Vollkommenheit fehlt, die es haben müßte. Je kundiger der Künstler ist, um so vollkommener sind die Werke, die er schafft. Was also kann von dem höchsten Urheber aller Dinge geschaffen sein, das nicht in jeder Rücksicht vollendet wäre? Es ist nicht zweifelhaft, daß Gott mich so schaffen konnte, daß ich mich nie täusche. Es ist ebensowenig zweifelhaft, daß er stets das Beste will. Ist es nun besser, daß ich irre, als daß ich nicht irre?

Indem ich nun diese Sache etwas aufmerksamer erwäge, finde ich zuerst, daß ich mich nicht darüber wundern darf, wenn Manches von Gott geschieht, dessen Gründe ich nicht einsehe; daß ich an der Existenz Gottes nicht zweifeln darf, wenn ich so Manches erlebe, von dem ich nicht begreife, warum und wie Gott es gemacht hat. Ich weiß ja, daß mein Wesen schwach und beschränkt, Gottes Wesen dagegen unermeßlich, unbegreiflich, unendlich ist. Also weiß ich auch, daß Gott zahllose Dinge vermag, deren Ursachen ich nicht wissen kann. Schon aus diesem einzigen Grunde darf jenes ganze Geschlecht von Ursachen, das vom Zweckbegriff entlehnt wird, in der

Erklärung der Natur meinem Dafürhalten nach keine Stelle haben. Denn ich halte es für tollkühn, nach den Absichten Gottes zu forschen*).

Weiter finde ich, daß bei der Frage, ob die Werke Gottes vollkommen sind, nie ein einzelnes Geschöpf abgesondert für sich, sondern stets das All der Dinge betrachtet werden müsse. Denn was vielleicht, wenn es allein dawäre, mit Recht sehr unvollkommen erschiene, ist als Theil des Ganzen betrachtet vielleicht sehr vollkommen**).

Seitdem ich mich entschlossen, an Allem zu zweifeln, habe ich bis jetzt nur so viel sicher erkannt, daß ich und Gott existiren. Doch seitdem ich die unermeßliche Macht Gottes erblickt, kann ich nicht mehr in Abrede stellen, daß er noch viele andere Wesen geschaffen hat oder wenigstens schaffen kann, so daß ich im All der Dinge nur den Werth eines Theils habe.

Wenn ich nun näher auf mich selbst eingehe und die Beschaffenheit meiner Irrthümer (die allein irgend einen Mangel in mir verrathen) untersuche, so sehe ich, daß diese Irrthümer von

*) Hier begegnen sich Descartes und Spinoza. Beide verneinen die Geltung des Zweckbegriffs in der Natur. Descartes verneint diese Geltung, weil die Naturzwecke göttliche Absichten und als solche für uns unerkennbar sind. Spinoza verneint sie, weil solche Zwecke an sich unmöglich sind und dem Wesen Gottes oder der Natur widersprechen. Der Schritt von der Unerkennbarkeit zur Unmöglichkeit ist nicht groß und zunächst folgerichtig. So nahe und so nothwendig folgt auf Descartes Spinoza. Wenn wir den obigen Satz ohne die Einschränkung nehmen, unter welcher Descartes ihn erklärt, so haben wir den Kern des gesammten Spinozismus.

**) Hier begegnen sich Descartes und Leibnitz. Enthält der vorhergehende Satz den Grundgedanken der spinozistischen Ethik, so enthält dieser den Grundgedanken der leibnitzischen Theodicee. Spinoza und Leibnitz sind aus Descartes hervorgegangen. Die Keime zu Beiden liegen in den obigen Sätzen der vierten Meditation dicht neben einander.

von zwei zusammenwirkenden Ursachen abhängen: nämlich von dem Vermögen zu erkennen, das in mir ist, und von dem Vermögen zu wählen oder der Willensfreiheit, d. h. vom Verstande und zugleich vom Willen.

Denn durch den Verstand allein erkenne ich nur die Ideen, die den Stoff zum Urtheil darbieten, und wenn ich den Verstand genau in diesem engen Sinne nehme, so giebt es in ihm keinen eigentlich sogenannten Irrthum. Es mögen vielleicht zahllose Dinge existiren, von denen ich gar keine Idee habe; doch darf ich nicht eigentlich sagen, daß diese Ideen mir fehlen, sondern nur, daß ich sie nicht habe (daß ich ohne sie bin), denn ich kann ja gar keinen Beweisgrund anführen, daß Gott mir ein umfassenderes Erkenntnißvermögen hätte geben müssen, als er mir in der That gegeben hat; und für so geschickt ich den Künstler auch halte, doch meine ich nicht, daß er jedem einzelnen seiner Werke alle die Vollkommenheiten geben mußte, die er einigen zu geben vermag.

Ich kann mich aber auch nicht beklagen, daß der Wille oder die Willensfreiheit, die ich von Gott erhalten habe, nicht weit und vollkommen genug sei; denn in der That, ich mache die Erfahrung, daß dieses Vermögen frei ist von allen Schranken.

Hierbei scheint mir Folgendes sehr bemerkenswerth. Kein anderes Vermögen ist in mir so vollkommen oder so groß, daß nach meiner Ansicht es nicht ein noch vollkommneres oder größeres geben könnte. Wenn ich z. B. das Erkenntnißvermögen betrachte, so sehe ich sogleich, daß es in mir sehr gering und sehr beschränkt ist, zugleich bilde ich mir die Idee von einem anderen weit größeren, ja dem größten und unendlichen; und weil ich im Stande bin, mir diese Idee zu bilden, so erkenne ich eben daraus, daß dieses Vermögen zum Wesen Gottes gehört. Ebenso, wenn ich das Vermögen der Wiedererinnerung oder der Einbildung oder [illegible] welche andere untersuche, so finde ich gar keines, das ich

nicht in mir für schwach und beschränkt, in Gott dagegen für unermeßlich halte.

Nur der Wille oder die Willensfreiheit ist unter allen das einzige Vermögen, welches nach meiner inneren Erfahrung so groß ist, daß ich mir ein größeres nicht vorstellen kann. Dieses Vermögen ist es vorzugsweise, gemäß dessen ich gleichsam Gottes Ebenbild darzustellen glaube. Mag nämlich auch der Wille in Gott unvergleichlich größer sein als in mir, nach dem Maße theils der Erkenntniß und Macht, die ihm hier zur Seite stehen und ihn selbst stärker und wirksamer machen, theils des Objects, denn er erstreckt sich hier auf einen größeren Spielraum, — so scheint er doch, an sich und genau als das, was er ist, betrachtet, nicht größer. Denn der Wille besteht lediglich darin, daß man dasselbe thun oder nicht thun (d. h. bejahen oder verneinen, ergreifen oder fliehen) kann; oder er besteht vielmehr darin: was uns der Verstand vorlegt zur Bejahung oder Verneinung, zum Annehmen oder Ablehnen, dem neigen wir uns so zu, daß wir in dieser Neigung uns durch keine äußere Macht bestimmt fühlen. Zur Freiheit nämlich gehört keineswegs, daß man sich ebenso gut nach der einen als nach der anderen Seite neigen könne. Im Gegentheil, je mehr ich nach der einen Seite mich hinneige, sei es nun daß ich hier die Vernunft des Wahren und Guten einleuchtend erkenne, sei es daß Gott dem Innersten meines Denkens diese Richtung giebt, um so freier erwähle ich diese Seite. In Wahrheit, weder die göttliche Gnade noch die natürliche Einsicht bedrohen die Freiheit, sondern sie vergrößern sie vielmehr und stärken sie. Jene Indifferenz aber, die ich erfahre, sobald keine Vernunft mich mehr nach der einen als nach der anderen Seite hintreibt, ist die unterste Stufe der Freiheit und beweist nicht die Vollkommenheit der Freiheit, sondern nur den Mangel und die Nichtigkeit in der Einsicht. Wenn ich immer klar wüßte, was wahr und gut ist, so würde ich niemals im Zweifel sein, was zu urtheilen und zu

wählen; so würde ich, obwohl vollkommen frei, doch nie indifferent sein können.

Aus diesen Erklärungen nun erhellt: daß weder die Kraft zu wollen, die ich von Gott habe, an sich betrachtet, die Ursache meiner Irrthümer ist, denn sie ist vom größten Umfang und in ihrer Art vollendet, noch auch die Kraft zu erkennen, denn was ich erkenne, da ich dieses Vermögen von Gott habe, erkenne ich ohne Zweifel richtig, und hier kann der Grund zur Täuschung nicht liegen. Woher also entstehen meine Irrthümer?

Sie entstehen aus dieser einen Ursache: der Wille hat einen weiteren Spielraum als der Verstand, darum halte ich ihn nicht in denselben Schranken eingeschlossen, sondern erstrecke ihn auch auf das Nichterkannte; gegen dieses verhält er sich nun indifferent, so lenkt er ab von dem Wahren und Guten, und daher kommt es, daß ich irre und fehle.

Wenn ich z. B. in diesen Tagen untersuchte, ob etwas in der Welt existire, und sah, daß aus dieser meiner Untersuchung einleuchtend folge, daß ich existire, so mußte ich urtheilen, was ich so deutlich erkannte, sei wahr; ich mußte so urtheilen, nicht etwa durch eine Gewalt von Außen dazu gezwungen, sondern weil aus der großen Erleuchtung im Verstande die große Neigung im Willen folgte, und je weniger ich gegen diese Wahrheit indifferent war, um so spontaner und freier war meine Ueberzeugung. Nun aber weiß ich nicht bloß, daß ich als denkendes Wesen existire, sondern es schwebt mir außerdem noch die Idee einer körperlichen Natur vor; nun tritt der Fall ein, daß ich zweifle, ob die denkende Natur, die in mir ist oder die ich vielmehr selbst bin, von jener körperlichen Natur verschieden ist, oder ob beide identisch sind. Gesetzt nun, daß mein Geist noch keinen Grund gefunden hat, der ihn von dem einen mehr als von dem andern überzeugt, so bin ich deßhalb gleich geneigt, jedes von beiden zu bejahen oder zu verneinen oder auch gar nichts darüber zu urtheilen. Ja diese



Indifferenz erstreckt sich nicht bloß auf das, was mir vollkommen dunkel ist, sondern überhaupt auf Alles, das mir im Augenblick, wo der Wille mit sich zu Rathe geht, nicht ganz klar ist. Mögen auch wahrscheinliche Vermuthungen mich nach der einen Seite hinziehen, so genügt, weil es doch nur Vermuthungen, nicht sichere und zweifellose Gründe sind, die bloße Einsicht, um meine Beistimmung nach der entgegengesetzten Seite zu treiben. Das habe ich in diesen Tagen recht erfahren, wo die Entdeckung, daß alle meine frühere Ueberzeugungen, so fest ich sie hielt, doch auf irgend eine Weise zweifelhaft gemacht werden könnten, mich zu der Annahme bewog, sie seien überhaupt falsch.

Sobald ich nun die Wahrheit nicht klar und deutlich genug begreife, so thue ich offenbar recht und irre nicht, wenn ich mich des Urtheils enthalte. Wenn ich aber entweder bejahe oder verneine, so mache ich von der Freiheit des Willens einen verkehrten Gebrauch. Wende ich mich zu der Seite, die falsch ist, so bin ich völlig im Irrthum; erfasse ich die entgegengesetzte, so tappe ich zwar durch Zufall in die Wahrheit, aber ich werde deßhalb doch fehlen, weil die natürliche Vernunft mir sagt, daß die Erkenntniß stets der Willensbestimmung vorangehen müsse. In diesem unrichtigen Gebrauch der Willensfreiheit besteht jener Mangel, der die Form des Irrthums ausmacht; der Mangel, sage ich, ist in der Thätigkeit selbst, sofern sie von *mir* ausgeht, nicht in dem Vermögen, das ich von Gott empfangen habe, auch nicht in der Thätigkeit, sofern sie von Gott abhängt. Ich habe keinen Grund zu klagen, daß Gott mir kein größeres Erkenntnißvermögen oder keine hellere Leuchte der Natur gegeben hat, als ich in der That habe. Denn es liegt in der Natur des *beschränkten* Verstandes, daß er Vieles nicht einsieht, und es liegt in der Natur des *geschaffenen* Verstandes, daß er beschränkt ist. Ich habe Gott, der mir nichts schuldig war, zu danken für das, was er mir geschenkt hat, nicht aber habe ich zu meinen, was Gott mir nicht verliehen, das sei mir von ihm

vorenthalten oder weggenommen. Auch habe ich keinen Grund zu klagen, daß mir Gott einen Willen gegeben hat, der umfassender ist als der Verstand. Denn da der Wille nur in einem und gleichsam untheilbaren Wesen besteht, so läßt sich, wie es scheint, von seiner Natur nichts abziehen, und je umfassender er ist, um so mehr Dank fürwahr bin ich seinem Geber schuldig. Endlich darf ich mich auch nicht beklagen, daß Gott mitwirkt bei der Wahl jener Willensacte oder Urtheile, in denen ich irre, denn diese Acte, soweit sie von Gott abhängen, sind ganz wahr und gut, und meine Vollkommenheit selbst ist eigentlich größer, weil ich wählen kann, als wenn ich es nicht könnte. Der Mangel aber, worin allein der Grund des wirklichen Irrthums und der Schuld besteht, bedarf keiner Mithülfe Gottes; denn er ist kein Sein, auch ist er nicht auf Gott als auf seine Ursache zurückbezogen, sondern er darf nur ein Nichtsein genannt werden. Und in Gott ist doch deßhalb keine Unvollkommenheit, weil er mir die Freiheit gegeben hat, dem, wovon er in meinen Geist die klare und deutliche Einsicht nicht gelegt, entweder beizustimmen oder nicht beizustimmen, sondern in mir ist ohne Zweifel die Unvollkommenheit, weil ich von jener Freiheit nicht den richtigen Gebrauch mache und ohne richtige Einsicht urtheile.

Doch meine ich, Gott hätte es leicht so machen können, daß ich bei aller Freiheit und beschränkten Erkenntniß doch niemals in Irrthum geriethe. Wenn er nämlich von Alle dem, worüber ich jemals mit mir zu Rathe gehen würde, die klare und deutliche Erkenntniß meinem Geist eingepflanzt; oder wenn er nur die Vorschrift, nie zu urtheilen vor der klaren und deutlichen Einsicht, meinem Gedächtniß so fest eingeprägt hätte, daß ich nicht im Stande wäre, sie je zu vergessen. Hätte mich Gott so geschaffen, so begreife ich wohl, ich würde, sofern ich etwas Ganzes für mich bin, vollkommener geworden sein, als ich jetzt bin.



Indessen kann ich deßhalb doch nicht in Abrede stellen, daß in dem All der Dinge die Vollkommenheit größer ist, wenn einige Theile vom Irrthum nicht frei, andere frei sind, als wenn alle Theile einander völlig ähnlich wären. Und ich habe kein Recht, darüber zu klagen, daß nach dem Willen Gottes meine Person in der Welt nicht die vorzüglichste und vollkommenste sein sollte. Und kann ich auch nicht auf die erste Weise vom Irrthum frei sein, nämlich durch die klare Einsicht in Alles, worüber ich mit mir zu Rathe gehen muß, so kann ich es doch auf die zweite: nämlich bloß dadurch, daß ich gedenke, man müsse sich des Urtheils enthalten, so wie die Wahrheit der Sache nicht völlig klar ist. Wohl kenne ich in mir jene Schwäche, die mich hindert, fest bei einer und derselben Erkenntniß zu beharren. Doch kann ich durch die aufmerksame und oft wiederholte Betrachtung bewirken, daß ich ihrer, so oft es nöthig ist, gedenke und auf diese Weise eine Art Gewohnheit nicht zu irren erwerbe. Und hierin besteht die größte und hauptsächliche Vollkommenheit des Menschen. Darum meine ich viel durch die heutige Betrachtung gewonnen zu haben, weil ich die Ursache des Irrthums und der Täuschung erforscht habe. Es kann keine andere sein, als die ich entwickelt. Sobald ich den Willen beim Fällen der Urtheile so im Zügel halte, daß er sich blos auf das erstreckt, was vom Verstande klar und deutlich dargethan worden, ist der Irrthum nicht möglich. Denn jede klare und deutliche Einsicht ist ohne Zweifel Etwas, sie kann also nicht von Nichts herrühren, sondern muß Gott zum Urheber haben,

---

*) Diese Erklärung des Irrthums behalte der Leser wohl im Auge! Nicht in den Ideen liegt der Irrthum, sondern in den Urtheilen; nicht in den falschen Urtheilen als solchen, sondern in deren Bejahung, also in einem Willensact, den zurückzuhalten, wir die Freiheit haben. Also ist es im letzten Grunde der Wille, der unsern Verstand verdunkelt und uns in Irrthum stürzt. (Der Uebers.)

ich meine jenen absolut vollkommenen Gott, dem es widerspricht zu täuschen: sie muß deßhalb wahr sein.

Ich habe heute nicht blos gelernt, was ich unterlassen muß, um den Irrthum zu vermeiden, sondern auch was ich thun muß, um die Wahrheit zu erreichen. Ich werde sie gewiß erreichen, wenn ich nur auf Alles, das ich vollkommen einsehe, wohl aufmerke und es absondere von Allem, was ich nur unklar und dunkel wahrnehme. Und darauf will ich in Zukunft mit allem Fleiße bedacht sein.

## Fünfte Betrachtung.

### Das Wesen der Materie und noch einmal das Dasein Gottes.

Ich habe noch viel zu erforschen in Betreff der Eigenschaften Gottes, viel in Betreff meiner eigenen oder meines Geistes Natur. Indessen will ich diese Untersuchungen vielleicht anderswo wieder aufnehmen; jetzt (nachdem ich gesehen, was ich unterlassen und thun muß, um die Wahrheit zu erreichen,) drängt es mich vor Allem, aus den Zweifeln der letzten Tage mich herauszuarbeiten und zu sehen, ob in Betreff der materiellen Dinge sich etwas Sicheres gewinnen läßt.

Und bevor ich untersuche, ob irgend welche Dinge der Art außer mir existiren, muß ich ihre Ideen, so weit sie in meinem Denken sind, betrachten und zusehen, welche davon deutlich, welche unklar sind. Deutlich nämlich habe ich die Vorstellung der Größe, welche die Philosophen gewöhnlich continuirlich nennen, oder ihrer Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe, zähle darin eine Menge von Theilen, gebe diesen Theilen jedem eine gewisse Größe, Figur, Lage und Ortsbewegung, und dieser Bewegung eine gewisse Dauer.

Aber nicht bloß so im Allgemeinen betrachtet, sind mir die angeführten Vorstellungen völlig bekannt und durchsichtig, sondern,

wenn ich aufmerke, erkenne ich außerdem in Betreff der Figuren, Zahl, Bewegung und was dergleichen mehr ist, noch zahllose Einzelnheiten, deren Wahrheit so am Tage liegt und mit meinem Wesen so übereinstimmt, daß ich bei der ersten Entdeckung dieser Ideen nicht sowohl etwas Neues zu lernen, als nur an das schon früher Gewußte mich zu erinnern oder erst aufmerksam zu werden meine auf Etwas, das schon längst in mir war; nur daß ich nicht eher den Blick des Geistes darauf gerichtet hatte.

Und was ich hier für besonders beachtenswerth halte: ich finde in mir zahllose Ideen gewisser Dinge, die, selbst wenn sie außer mir vielleicht nirgends existiren, doch nicht ein leeres Nichts heißen dürfen, und wenn sie auch gewissermaßen willkürlich von mir gedacht werden, so sind sie doch nicht bloße Geschöpfe der Einbildung, denn sie haben ihre eigene wahre und unwandelbare Natur. Ich stelle mir z. B. ein Dreieck vor; es kann sein, daß eben diese Figur vielleicht nirgends in der Welt außer in meinem Denken existirt, daß sie niemals existirt hat. Dennoch ist offenbar ihre so bestimmte Natur oder Wesenseigenthümlichkeit oder Form wandellos und ewig, ich habe sie nicht aus Nichts erfunden, sie hängt nicht von meinem Denken ab, wie daraus erhellt, daß sich in Betreff dieses Dreiecks verschiedene Eigenthümlichkeiten beweisen lassen, wie z. B., daß seine drei Winkel gleich zwei Rechten sind, daß seinem größten Winkel die größte Seite gegenüber liegt: — lauter Sätze, die ich jetzt offenbar anerkenne, ich mag wollen oder nicht, auch wenn ich vorher, so oft ich mir ein Dreieck vorstellte, sie nie gedacht habe, und sie also von mir nicht erfunden worden.

Und es ist für die Sache bedeutungslos, wenn ich sagen wollte, vielleicht sei mir jene Idee des Dreiecks von den Dingen außer mir durch die Sinnesorgane zugekommen, weil ich etwa Körper von dreieckiger Gestalt gesehen habe. Ich kann mir ja zahllose Figuren ausdenken, die nicht in den Verdacht kommen können, sie seien je durch die Sinne in meinen Geist hineingeschlüpft, und ich

kann doch von ihnen ebenso wie vom Dreieck verschiedene Eigenschaften beweisen, die alle wahr sind, da sie ja von mir deutlich erkannt werden, deßhalb also Etwas sind, kein bloßes Nichts. Denn der Satz gilt: was wahr ist, das ist Etwas, und ich habe schon weitläufig bewiesen: was ich deutlich erkenne, das ist wahr. Und selbst wenn ich es nicht bewiesen hätte, so müßte ich jenen Sätzen doch nach der Natur meines Geistes zustimmen, wenigstens so lange ich sie klar erkenne. Auch früher, in der Zeit, wo ich den Sinnesobjecten noch vor Allem anhing, habe ich doch, wie ich mich wohl erinnere, eben diese Wahrheiten von den Figuren oder Zahlen oder von anderen zur Arithmetik oder Geometrie oder im Allgemeinen zur reinen und abstracten Mathematik gehörigen Objecten unter allen für die gewissesten gehalten.

Wenn nun daraus allein, daß ich die Idee irgend eines Dinges aus meinem Denken hervorholen kann, schon folgt, daß was ich klar und deutlich als dem Dinge zugehörig erkenne, ihm auch wirklich zugehört: läßt sich nicht hieraus zugleich noch ein Beweisgrund für das Dasein Gottes gewinnen? Die Idee Gottes als des absolut vollkommenen Wesens finde ich in mir so gut als die Idee einer Figur oder Zahl, ich erkenne ebenso klar und deutlich, daß zum Wesen Gottes die ewige Existenz nothwendig gehört. Mithin, wenn auch nicht Alles, das ich in diesen letzten Tagen bedacht habe, wahr ist, so müßte mir doch die Existenz Gottes wenigstens denselben Grad der Gewißheit haben, den bis jetzt die mathematischen Wahrheiten gehabt haben.

Gleichwohl ist dies auf den ersten Blick nicht vollkommen durchsichtig, sondern sieht etwas sophistisch aus. Denn da ich in allen andern Dingen die Existenz vom Begriff zu unterscheiden pflege, so bin ich wohl der Ansicht, daß sie auch vom Begriff Gottes abgesondert und also Gott als nicht existirend gedacht werden könne. Indessen bei näherer Aufmerksamkeit zeigt sich, daß

von dem Begriff Gottes die Existenz ebensowenig sich abtrennen läßt, als von dem Begriff des Dreiecks, daß die Größe seiner drei Winkel zwei Rechten gleich ist, oder von der Idee des Berges die Idee des Thals, so daß es ebenso ungereimt ist, Gott (d. h. das vollkommenste Wesen) ohne Existenz (d. h. mit dem Mangel einer Vollkommenheit) zu denken, als den Berg ohne Thal.

Es sei! Ich soll Gott nur als existirend, so wie den Berg nur in Verbindung mit dem Thale denken können, so folgt doch daraus, daß ich den Berg in Verbindung mit dem Thale denke, nicht, daß irgend ein Berg in der Welt ist. Und daraus, daß ich Gott als existirend denke, folgt, wie es scheint, ebenso wenig, daß er wirklich existirt. Denn mein Denken übt auf die Dinge keinen Zwang aus, und so gut ich mir ein geflügeltes Pferd vorstellen kann, obschon kein Pferd Flügel hat, so kann ich auch wohl Gott eine Existenz andichten, obwohl kein Gott existirt.

Hier steckt der Trugschluß. Daraus, daß ich den Berg nur mit dem Thale denken kann, folgt nicht, daß Berg und Thal irgendwo existiren, sondern es folgt nur, daß Berg und Thal, ob sie nun existiren oder nicht existiren, sich nie von einander trennen lassen. Und daraus, daß ich Gott nur als existirend denken kann, folgt ebenso, daß von Gott die Existenz sich nicht abtrennen läßt, also daß Gott in Wahrheit existirt, nicht weil mein Gedanke es bewirkt oder etwa das Wesen zur Existenz zwingt, sondern im Gegentheil, weil die Nothwendigkeit des Wesens selbst, nämlich der Existenz Gottes, mich zwingt, so zu denken; denn sonst steht es mir frei, Gott ohne Existenz (d. h. das vollkommenste Wesen ohne höchste Vollkommenheit) zu denken, wie es mir frei steht, mir ein Pferd mit oder ohne Flügel vorzustellen.

Auch darf man nicht sagen: freilich müsse ich Gott als existirend setzen, nachdem ich gesetzt habe, er sei im Besitz aller Vollkommenheiten, denn dazu zähle die Existenz; aber jene erste An-



nahme sei nicht nothwendig gewesen. So zwinge mich nichts, zu meinen, daß alle vierseitige Figuren sich vom Kreise umschreiben lassen, aber gesetzt, daß ich es meine, so muß ich den Satz auch vom Rhombus gelten lassen, was doch offenbar falsch ist. Nothwendig nämlich sei es keineswegs, überhaupt je auf den Gedanken Gottes zu kommen. Denn wenn es mir einmal beliebt, über das erste und höchste Wesen nachzudenken und diese Idee gleichsam aus der Schatzkammer meines Geistes hervorzulangen, dann freilich muß ich diesem Wesen alle Vollkommenheiten zuschreiben, obschon ich sie nicht einzeln herzähle oder jede für sich in's Auge fasse. Und eben diese Nothwendigkeit genügt, um mit der Einsicht, daß die Existenz zur Vollkommenheit gehöre, richtig zu schließen: jenes erste und höchste Wesen existirt. So ist es nicht nothwendig, daß ich mir je ein Dreieck vorstelle, aber sowie ich eine gradlinigte Figur mit nur drei Winkeln betrachten will, muß ich ihr die Eigenschaften geben, aus denen richtig folgt, daß ihre drei Winkel nicht größer sind, als zwei Rechte; ich muß das Dreieck in dieser Eigenschaft vorstellen, auch wenn ich im Augenblick mir dieser Eigenschaft gar nicht bewußt bin.

Wenn ich aber untersuche, was für Figuren vom Kreis umschrieben werden können, so brauche ich nicht zu meinen, daß dazu alle vierseitige gehören; im Gegentheil, ich kann es mir nicht einmal einbilden, so lange ich nur das klar und deutlich Erkannte gelten lassen will. So ist ein großer Unterschied zwischen solchen falschen Annahmen und den wahren mir eingeborenen Ideen, von denen die erste und vorzüglichste die Idee Gottes ist. Und fürwahr, ich begreife auf mehr als einem Wege, daß diese Idee nichts Eingebildetes und von meinem Denken Abhängiges ist, sondern das Abbild eines wahren und unwandelbaren Wesens. Erstens kann ich kein anderes Wesen mir ausdenken, zu dessen Begriff die Existenz gehört, außer Gott allein. Dann kann ich nicht zwei oder mehr dergleichen Götter begreifen und gesetzt, daß einer

existirt, so sehe ich vollkommen ein, daß er nothwendig ist, wie er denn von Ewigkeit existirt hat und in Ewigkeit dauern wird. Und endlich erkenne ich in Gott noch vieles Andere, von dem ich nichts abziehen, nichts verändern kann.

Welchen Gang der Beweisführung ich auch nehme, immer komme ich wieder dahin zurück, daß ich nur von dem überzeugt bin, was ich klar und deutlich erkenne. Von dem so Erkannten ist Manches jedermann sofort leicht faßlich, Anderes dagegen entdeckt sich erst, wenn man es näher einsieht und sorgfältig erforscht. Ist es aber entdeckt, so gilt es für ebenso gewiß als das Erste, das sich von selbst versteht. So ist z. B. der Satz, daß im rechtwinkligen Dreieck das Quadrat der Hypotenuse gleich ist der Summe der Quadrate der beiden Katheten, nicht so handgreiflich, als daß die Hypotenuse dem größten Winkel des Dreiecks gegenüberliegt, und doch wird der erste Satz, ist er einmal erkannt, nicht weniger geglaubt als der zweite.

Was nun Gott betrifft, so würde ich gewiß kein Wesen eher und keines leichter erkennen, wäre ich nicht von Vorurtheilen überschüttet und von den Bildern der sinnlichen Dinge mein Denken von allen Seiten her eingenommen. Denn was liegt an sich mehr am Tage, als daß ein höchstes Wesen ist oder daß Gott existirt, zu dessen bloßem Begriff die Existenz gehört? Und obgleich zu dieser Einsicht eine aufmerksame Erwägung nöthig war, so bin ich doch jetzt in diesem Punkte nicht blos ebenso gewiß als in allem Uebrigen, wovon ich mich ganz überzeugt halte, sondern ich sehe auch, daß von dieser Gewißheit alle andere abhängt, und daß ich somit ohne sie überhaupt Nichts wahrhaft wissen kann.

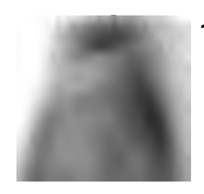
So lange ich etwas ganz klar und deutlich erkenne, muß ich glauben, daß es wahr ist. So liegt es in meiner Natur. Aber es liegt trotz dem auch in meiner Natur, daß ich auf dasselbe Object den Blick des Geistes nicht immer fest gerichtet halten kann, und nun die schon fertigen Urtheile von ehedem mir wieder ins

Gedächtniß zurückkommen. Wenn ich nicht ganz gespannt Achtung gebe auf die Gründe, warum ich so und nicht anders geurtheilt habe, so können mir andere Gründe gebracht werden, die mich, wenn ich den Begriff Gottes nicht hätte, von meiner Meinung leicht abbringen würden. Und so könnte ich von nichts in der Welt je eine wahre und sichere Einsicht, sondern nur schwankende und wandelbare Meinungen haben. So z. B., wenn ich die Natur eines Dreiecks betrachte, leuchtet mir, da ich mit den Elementen der Geometrie bekannt bin, ganz klar ein, daß die drei Winkel der Figur zwei Rechten gleich sind, ich muß von dieser Wahrheit überzeugt sein, so lange als ich auf die Beweisführung achte. Sowie ich aber den geistigen Blick davon abwende, so begegnet es mir leicht, -- selbst wenn ich mich erinnere, die Sache ganz klar eingesehen zu haben, — daß ich an der Wahrheit zweifle. Es begegnet mir, wenn ich den wahren Begriff Gottes nicht habe. Denn es kann mich bedünken, ich sei von Natur so beschaffen, daß ich mich zuweilen auch in solchen Dingen täusche, die ich so einleuchtend als nur möglich zu erkennen meine, da ich mich zu wohl erinnere, wie oft ich Vieles für wahr und gewiß gehalten, was ich später, durch andere Gründe davon abgelenkt, für falsch erkannt habe.

Nachdem ich aber erkannt habe, daß Gott ist, und zugleich eingesehen, daß alles Andere von ihm abhängt, er aber nicht täuschen könne, und daß also, was ich klar und deutlich erkenne, nothwendig wahr sein müsse, so bin ich sicher. Auch wenn ich auf die Gründe, warum ich einst so und nicht anders geurtheilt habe, nicht weiter aufmerke; — erinnere ich mich nur, daß ich die Sache klar und deutlich eingesehen hatte, so giebt es keinen Gegengrund, der mich zum Zweifel bringen könnte, sondern ich habe dann die wahre und sichere Einsicht. Nicht blos davon, auch von allem Andern, das ich einmal bewiesen zu haben mich erinnere, wie die geometrischen und ähnliche Sätze. Was kann man mir noch entgegen-

halten? Etwa daß ich doch meiner Natur nach oft irre? Aber ich weiß, daß ich in dem, was ich vollkommen klar erkenne, mich nicht irren kann. Doch habe ich nicht sonst Vieles für wahr und gewiß gehalten, was ich später als falsch befunden? Aber Nichts davon hatte ich klar und deutlich eingesehen, sondern ohne Begriff von dem Princip der Wahrheit hatte ich es vielleicht aus andern Gründen geglaubt, deren Schwäche ich später entdeckt habe. Was aber will man sagen? Etwa, wie ich neulich selbst mir einwarf, daß ich vielleicht träume, oder daß Alles, was ich denke, nicht wahrer ist, als was ich träume? Aber das ändert die Sache nicht. Selbst wenn ich träumte, so ist dennoch das ganz wahr, was meinem Denken einleuchtet.

Und so sehe ich vollkommen, daß die Gewißheit und Wahrheit alles Wissens von der einen Erkenntniß des wahrhaften Gottes abhängt, dergestalt, daß, bevor ich ihn erkannt hatte, ich von keiner Sache etwas wirklich wissen konnte. Jetzt aber kann mir unendlich viel völlig bekannt und gewiß sein, sowohl in Betreff Gottes und der andern intelligibeln Wesen als in Betreff jener gesammten körperlichen Natur, die das Object der reinen Mathematik bildet.



## Sechste Betrachtung.

### Von der Existenz der materiellen Dinge und dem Wesensunterschied zwischen Seele und Körper.

Ich habe noch zu untersuchen, ob materielle Dinge existiren. Zwar weiß ich schon, daß sie als Gegenstände der reinen Mathematik existiren können, da ich sie als solche klar und deutlich erkenne. Denn offenbar ist Gott im Stande, das Alles zu bewirken, was ich im Stande bin, so zu erkennen, und nur das ist meinem Dafürhalten nach bei Gott unmöglich, was bei mir eine deutliche Erkenntniß nicht zuläßt. Außerdem scheint aus der Einbildungskraft, die bei der Beschäftigung mit den materiellen Dingen immer im Spiel ist, die Existenz der letzteren zu folgen. Denn die Einbildung scheint mir bei näherer Ueberlegung in nichts Anderem zu bestehen, als daß wir unser Erkenntnißvermögen auf einen Körper anwenden, der ihm innerlich gegenwärtig ist und demnach existirt.

Um dies verständlich zu machen, untersuche ich zuerst den Unterschied zwischen der Einbildung und der reinen Erkenntniß. Wenn ich mir nämlich z. B. ein Dreieck vorstelle, so sehe ich nicht bloß, daß diese Figur von drei Seiten umschlossen ist, sondern schaue auch diese drei Linien als gegenwärtig mit dem geistigen Auge, und eben dies ist es, was man Einbilden

nennt. Will ich mir aber von einem Tausendeck einen Begriff machen, so sehe ich zwar, daß diese Figur aus tausend Seiten bestehe, ebenso gut ein, als daß ein Dreieck drei Seiten habe, aber ich kann mir die tausend Seiten nicht ebenso gut durch die Einbildung vorstellen oder als gegenwärtig anschauen. So oft ich mit dem Begriff eines körperlichen Wesens zu thun habe, bin ich gewöhnt, mir dabei immer etwas Bildliches vorzustellen. Wenn ich mir nun auch jetzt irgend eine Figur unklar vorstelle, so ist diese Figur doch offenbar kein Chiliogon, denn sie ist in Nichts von einer anderen verschieden, bei der ich mir ein Myriogon oder sonst eine Figur von sehr vielen Seiten vorstellen würde. Und so trägt die Einbildung nichts dazu bei, um die Eigenschaften genau zu erkennen, worin sich das Tausendeck von anderen Vielecken unterscheidet. Handelt es sich aber um ein Fünfeck, so kann ich diese Figur ebenso wie das Tausendeck ohne Hülfe der Einbildung denken, aber ich kann sie mir zugleich auch einbilden, indem ich im Geist die fünf Seiten und die darin enthaltenen Flächen anschaue. Dabei spüre ich deutlich, daß zum Einbilden eine eigenthümliche Anstrengung des Geistes nöthig ist, die ich zum Erkennen nicht brauche, und hieraus erhellt der Unterschied zwischen Einbilden und reinem Erkennen.

Dazu kommt, wie ich sehe, daß jene Einbildungskraft in mir, soweit sie sich vom Erkenntnißvermögen unterscheidet, zu meinem d. h. meines Geistes Wesen nicht erforderlich ist, denn wenn ich sie auch nicht hätte, so würde ich doch offenbar, bleiben der ich bin. Hieraus, wie es scheint, ergiebt sich, daß sie von einem anderen Wesen als ich abhängt. Und jetzt sehe ich leicht, wie sich die Sache verhält. Giebt es nämlich einen Körper, mit dem der Geist so genau zusammenhängt, daß er sich in jedem Augenblick, wenn es ihm beliebt, zur Anschauung desselben hinwenden kann, so scheint es dadurch möglich, daß ich mir körperliche Wesen einbilde. Demnach unterscheidet sich diese Denkweise (Einbildung) von der reinen

Erkenntniß eben darin, daß der Geist, wenn er erkennt, sich gewissermaßen auf sich selbst richtet und eine seiner ihm angebornen Ideen ins Auge faßt; wenn er aber Einbildungen hat, daß er sich dann auf den Körper richtet und etwas im Körper anschaut, das entweder einer reinen oder einen sinnlich wahrgenommenen Idee conform ist.

Es ist, sage ich, leicht zu begreifen, daß auf diese Art die Einbildung zu Stande kömmt, wenn nämlich ein Körper existirt. Und weil ich zur Erklärung der Einbildung keinen besseren Weg finde, so vermuthe ich deßhalb, daß der Körper wahrscheinlich existirt, aber auch nur wahrscheinlich; und wie genau ich Alles untersuche, so sehe ich doch nicht, daß aus der deutlichen Idee der körperlichen Natur, die ich in meiner Einbildung finde, sich irgend ein Beweisgrund schöpfen lasse, woraus die Existenz eines Körpers mit Nothwendigkeit folgt.

Aber außer jener körperlichen Natur, die das Object der reinen Mathematik ist, pflege ich mir noch mancherlei andere Dinge einzubilden, als da sind Farben, Töne, Geschmack, Schmerz und Aehnliches, aber nichts so deutlich. Dieses Alles nun nehme ich eigentlich durch die Sinne wahr, und, wie es scheint, sind diese Vorstellungen vom Sinne mit Hülfe des Gedächtnisses zur Einbildung gelangt. Um nun besser von den sinnlichen Objecten handeln zu können, muß ich ebenso genau von der sinnlichen Empfindung selbst handeln und zusehen, ob daraus, was ich durch diese von mir Empfindung genannte Denkweise wahrnehme, irgend ein Beweisgrund für die Existenz der körperlichen Dinge gewonnen werden kann. Zuerst will ich mir an dieser Stelle wieder vergegenwärtigen, was denn das für Objecte waren, die ich ehedem als vom Sinne wahrgenommen für wirklich hielt, und aus welchen Gründen; dann will ich auch die anderen Gründe erwägen, aus denen ich sie später bezweifelt, und zuletzt will ich zusehen, was ich jetzt von allen diesen Objecten zu halten habe.

Also zuerst machte ich die Wahrnehmung, daß ich Kopf, Hände, Füße und die übrigen Glieder habe, aus denen dieser Körper besteht, den ich entweder als einen Theil meiner selbst oder etwa gar als mein ganzes Wesen ansah; ich machte die Wahrnehmung daß dieser Körper einer unter vielen anderen sei, die ihn auf mannigfaltige angenehme oder unangenehme Weise afficiren können. Die angenehme beurtheilte ich nach dem Gefühle der Lust, und die unangenehme nach dem des Schmerzes. Und außer Lust und Schmerz empfand ich in mir Hunger, Durst und andere dergleichen Triebe und ebenso mancherlei körperliche Stimmungen zur Heiterkeit, zur Trauer, zur Sorge und zu anderen ähnlichen Gemüthsbewegungen. Von Außen aber bemerkte ich in den Körpern außer ihrer Ausdehnung, Gestalt und Bewegung auch Härte, Wärme und andere dergleichen fühlbare Beschaffenheiten, und außerdem Licht, Farben, Geruch, Geschmack, Töne, durch deren Verschiedenheit ich Himmel, Erde, Meer und die übrigen Körper von einander zu unterscheiden vermochte. Und wegen der Ideen aller dieser Beschaffenheiten, die meinem Denken sich darboten, und die ich allein eigentlich und unmittelbar wahrnahm, meinte ich nicht ohne Grund gewisse, von meinem Denken völlig verschiedene Wesen zu empfinden, nämlich die Körper, von denen jene Ideen ausgingen. Denn ich erfuhr, daß mir diese Ideen ohne meine Zustimmung kamen, so daß ich kein Object, ich mochte noch so sehr wollen, empfinden konnte, wenn es dem Sinnesorgan nicht gegenwärtig war, und empfinden mußte, wenn es gegenwärtig war. Und da in der sinnlichen Wahrnehmung die Ideen bei weitem lebendiger und ausgeprägter und in ihrer Weise auch deutlicher waren, als wenn ich sie selbst, vorsichtig und mit Bewußtsein, durch Nachdenken ausbildete oder als vorräthige Gedächtnißbilder wahrnahm, so schien es mir unmöglich, daß sie von mir selbst herrühren könnten. Und so blieb nur übrig, daß sie von gewissen anderen Wesen außer mir herkämen. Nun aber hatte ich von jenen Wesen

die einzige Kenntniß nur aus diesen Ideen. Daher mußte ich auf den Einfall kommen, die Ideen seien den Dingen ähnlich. Und weil ich gedachte, daß in mir der Gebrauch der Sinne früher gewesen sei, als der Gebrauch der Vernunft, und weil ich sah, daß die Ideen, die ich selbst gebildet, keineswegs so ausgeprägt waren als die ich sinnlich wahrgenommen, daß die ersten gemeiniglich aus den Theilen der anderen zusammengesetzt werden, so überredete ich mich leicht: daß ich keine Vorstellung in meinem Verstande haben könnte, die ich nicht vorher in den Sinnen gehabt hätte. Ebenso meinte ich nicht ohne Grund, daß jener Körper, den ich mit ganz besonderem Rechte den meinigen nannte, näher als jeder andere zu mir selbst gehöre, denn ich konnte mich von diesem Körper nicht wie von den anderen trennen; alle Triebe und Gemüthsbewegungen fühlte ich in ihm und statt seiner; den Schmerz und den Kitzel der Lust nahm ich in den Theilen dieses Körpers wahr, nicht in anderen außer mir befindlichen. Warum aber aus jenem nicht weiter zu definirendem Schmerzgefühl eine Art trauriger Gemüthsstimmung und aus dem Gefühl des Kitzels eine Art Lust folgt, oder warum jenes Prickeln im Magen, das ich Hunger nenne, mich zu essen mahnt, oder die Trockenheit der Kehle zu trinken u. s. f., dafür in der That wußte ich keinen anderen Grund, als den Instinct der Natur. Denn es ist gar keine Verwandtschaft, wenigstens keine, die ich einsehe, zwischen jenem Prickeln und dem Willen zu essen, oder zwischen dem Gefühl einer schmerzhaften Sache und der daraus entstandenen traurigen Stimmung. Auch alles Uebrige, das ich von den Sinnesobjecten urtheilte, meinte ich von der Natur gelernt zu haben. Denn daß diese Objecte in der That so beschaffen wären, davon war ich überzeugt, noch ehe ich einen Beweisgrund dafür erwogen hatte.

Später aber haben viele Erfahrungen allmälig mein ganzes Vertrauen auf die Sinne erschüttert. Thürme, die mir aus der Ferne rund erschienen waren, zeigten sich in der Nähe als vier-

eckig, sehr große Standbilder oben auf den Thürmen schienen von unten aus gesehen klein; und so in unzähligen anderen Fällen ertappte ich die Urtheile der äußeren Sinne auf Täuschungen. Und nicht blos der äußeren, auch der inneren. Was kann innerlicher sein, als der Schmerz? Nun aber hörte ich von Menschen, denen ein Bein oder Arm abgeschnitten worden, daß sie zuweilen noch in dem fehlenden Gliede Schmerz zu empfinden meinten, und so schien es auch bei mir nicht völlig gewiß zu sein, daß mir irgend ein Glied Schmerz verursachte, auch wenn ich in diesem Gliede den Schmerz empfand.

Diesen Gründen zum Zweifel habe ich neulich die beiden allgemeinsten hinzugefügt. Der erste war, daß es Nichts giebt, was ich im Wachen zu empfinden meine und nicht ebenso gut im Schlaf zu empfinden meinen könnte. Was ich im Schlaf zu empfinden meine, halte ich nicht für eine Wirkung außer mir befindlicher Dinge. Warum also sollte ich dies eher von dem glauben, was ich im Wachen zu empfinden meine? Der zweite Grund war, daß ohne den Urheber meines Daseins zu kennnen, oder wenigstens bei der Annahme, daß ich ihn nicht kenne, ich nicht sah, warum ich nicht von Natur so beschaffen sein könnte, daß ich irrte, selbst in den Dingen, die mir als die wahrsten erschienen.

Und was die Gründe betraf, aus denen ich vorher mich von der Wahrheit der sinnlichen Dinge überzeugt hielt, so war es nicht schwer, dagegen zu reden. Denn da, wie es schien, die Natur mich zu vielem antrieb, was die Vernunft widerrieth, so hielt ich dafür, daß überhaupt auf die natürlichen Instincte nicht viel zu geben sei. Und wenn auch die sinnlichen Wahrnehmungen nicht von meinem Willen abhingen, so war meiner Meinung nach deßhalb noch nicht der Schluß erlaubt: der Grund der sinnlichen Wahrnehmungen seien andere von mir verschiedene Dinge, denn es kann ja in mir selbst, wenn es mir auch unbekannt ist, ein Vermögen sein, das jene hervorbringt.

Jetzt aber, da ich anfange, mich selbst und den Urheber meines Daseins besser zu kennen, erscheint mir zwar nicht Alles, das ich von den Sinnen zu haben meine, als gültig, aber auch nicht Alles als bedenklich.

Fürs Erste weiß ich, daß Alles, was ich klar und deutlich erkenne, so, wie ich es erkenne, von Gott geschaffen werden kann; mithin brauche ich bloß im Stande zu sein, ein Wesen ohne ein anderes klar und deutlich zu erkennen, um sicher zu sein, daß beide verschieden sind, weil Gott jedes für sich (vom andern abgesondert) schaffen kann, und es ist dabei ganz gleichgültig, aus welchem Vermögen die Einsicht in diese Verschiedenheit herrührt. Also daraus allein, daß ich weiß, ich existire, und daß ich bemerke, zu meiner Natur oder zu meinem Dasein gehöre bloß, daß ich ein denkendes Wesen bin, — daraus allein schließe ich mit Recht: mein Sein besteht lediglich darin, daß ich ein denkendes Wesen bin. Und obgleich ich vielleicht (oder vielmehr gewiß, wie ich später sagen werde) einen Körper habe, der mir sehr eng verbunden ist, so habe ich doch einmal eine klare und deutliche Idee meiner selbst, sofern ich blos ein denkendes Wesen bin, nicht aber ein ausgedehntes, und dann habe ich eine deutliche Idee des Körpers, sofern derselbe nur ein ausgedehntes Wesen ist, nicht aber ein denkendes, und darum ist es gewiß, daß ich von meinem Körper wirklich verschieden und also im Stande bin, ohne ihn zu existiren.

Außerdem finde ich in mir Vermögen, die zu gewissen besonderen Denkweisen angelegt sind, wie das Einbilden und Empfinden, ohne die ich zwar mich ganz klar und deutlich begreifen kann, aber nicht umgekehrt jene ohne mich, d. h. nicht ohne die denkende Substanz, der sie inwohnen, denn ihr Begriff schließt eine Art Denken in sich, — und daher sehe ich, daß sich jene von mir wie die Weise (Beschaffenheit) vom Wesen (Dinge) unterscheiden. Ich erkenne auch gewisse andere Fähigkeiten, wie die, den Ort zu

ändern, manigfaltige Formen anzunehmen, und ähnliche, die ebenso wie jene vorher genannten ohne eine Substanz nicht begriffen werden können, also auch ohne dieselbe nicht existiren. Aber es leuchtet ein, daß solche Vermögen, wenn sie nämlich existiren, einer körperlichen oder ausgedehnten Substanz inwohnen müssen, nicht aber einer denkenden, denn in ihrem klaren und deutlichen Begriff ist Ausdehnung, aber in keiner Weise Denken enthalten.

Nun ist in mir ein gewisses passives Vermögen zu empfinden oder die Ideen der sinnlichen Dinge zu empfangen und zu erkennen; indessen würde ich dieses Vermögen nicht brauchen können, wenn nicht auch, sei es in mir oder in einem anderen Wesen, ein actives Vermögen existirte, um jene Ideen hervorzubringen oder zu bewirken. Aber dieses Vermögen kann offenbar nicht in mir sein, da es gar kein Erkennen voraussetzt, und da jene Ideen ohne mein Zuthun, ja oft sogar gegen meinen Willen erzeugt werden. Also bleibt nur übrig, daß es in einem von mir verschiedenen Wesen ist, in dem alle Realität entweder „formaliter" oder „eminenter" enthalten sein muß, die auf vorgestellte Weise in den Ideen ist, welche jenes Vermögen erzeugt hat. Ich habe dies schon oben bemerkt. Dieses Wesen ist mithin entweder der Körper oder die körperliche Natur, denn in dieser ist Alles, was in den Ideen vorgestellt wird, „formaliter" enthalten, oder es muß Gott oder irgend ein edleres Geschöpf als der Körper sein, welches Alles „eminenter" in sich enthält.

Nun aber ist Gott kein Wesen, welches mich täuscht. Mithin ist es ganz klar, daß mir Gott jene Ideen weder unmittelbar durch sich zusendet, noch auch durch die Vermittlung irgend eines geschaffenen Wesens, in dem die objective Realität der Ideen nicht formaliter, sondern nur eminenter enthalten sein könnte. Denn Gott hat mir ja gar kein Vermögen gegeben, um einen solchen Ursprung der Ideen zu erkennen. Im Gegentheil, er hat mich sehr geneigt gemacht zu glauben, daß sie von den körperlichen

Dingen ausgehen. Hätten sie nun einen anderen Ursprung als die körperlichen Dinge, so müßte ich ja überzeugt sein, daß Gott mich getäuscht habe. Folglich existiren körperliche Wesen. Vielleicht existiren nicht alle ebenso, wie ich sie mit den Sinnen wahrnehme, denn die sinnliche Wahrnehmung ist bei vielen sehr dunkel und unklar, aber so viel ich klar und deutlich begreife, so viel wenigstens ist wirklich in ihnen, d. h. alle jene allgemeine Beschaffenheiten, die im Object der reinen Mathematik begriffen werden.

Was aber das Uebrige betrifft, das entweder zu den besonderen Beschaffenheiten zählt, wie z. B. daß die Sonne diese Größe und diese Gestalt hat, oder zu den weniger klaren Begriffen, wie Licht, Ton, Schmerz u. s. f., so sind diese Vorstellungen zwar sehr zweifelhaft und unsicher, doch bietet mir die Ueberzeugung, daß Gott mich nicht täuscht und deßhalb der Irrthum in meinen Ansichten, wo er stattfindet, zugleich mit der göttlichen Kraft, ihn zu berichtigen, verbunden sein müsse, die sichere Hoffnung, daß ich auch hier die Wahrheit erreichen werde. Es ist gewiß: in Allem, was mir die Natur lehrt, muß Wahrheit enthalten sein. Denn unter der Natur im Allgemeinen verstehe ich nichts Anderes als entweder Gott selbst oder die von Gott eingerichtete Weltordnung, und unter meiner eigenen Natur im Besonderen verstehe ich nichts Anderes als den Inbegriff der mir von Gott verliehenen Kräfte*).

---

*) Diese Stelle zeigt, wie weit Descartes dem Spinozismus entgegengeht. Zugleich erleuchtet sie deutlich das Motiv, das unsern Philosophen treibt, diese Richtung zu nehmen. Die menschliche Erkenntniß ist nur möglich, wenn Gott will, daß wir die Wahrheit erkennen, wenn also Gott uns nicht täuschen will. Je weniger aber Gott die menschliche Täuschung will, um so weniger darf er selbst nach gesetzloser Willkür, um so mehr wird er also nach gesetzmäßiger Nothwendigkeit handeln. Unter diesem Gesichtspunkte nun erscheinen Gott und Natur einander so ähnlich, daß Descartes unwillkürlich dazu kommt, in der obigen Stelle das „natura sive Deus" auszusprechen (Der Uebers.)

Nichts aber lehrt mir diese Natur ausdrücklicher, als daß ich einen Körper habe, mit dem es übel steht, wenn ich Schmerz empfinde, der Speise oder Trank bedarf, wenn ich Hunger oder Durst leide u. s. f. Ich darf nicht zweifeln, daß in diesen Dingen etwas Wahres ist.

Weiter lehrt mir die Natur durch die Wahrnehmungen des Schmerzes, Hungers, Durstes u. s. f., daß ich meinem Körper nicht blos inwohne, wie der Schiffer dem Fahrzeug, sondern ihm auf das Engste verbunden und gleichsam mit ihm vermischt bin, so daß ich mit ihm zusammen gewissermaßen **ein** Wesen ausmache. Denn sonst würde ich, der ich nur ein denkendes Wesen bin, wenn der Körper verletzt wird, deßhalb nicht Schmerz empfinden, sondern ich würde jene Verletzung blos einsehen, wie etwa der Schiffer sieht, wenn im Schiff etwas zerbricht. Und wenn der Körper Speise oder Trank bedarf, so würde ich dies nur genau einsehen, ohne dabei die unklaren Empfindungen von Hunger und Durst zu haben. Denn fürwahr, diese Empfindungen, wie Durst, Hunger, Schmerz u. s. f. sind bloß gewisse unklare Denkweisen, die von der Vereinigung oder gleichsam Vermischung des Geistes mit dem Körper herrühren.

Außerdem lehrt mir die Natur noch, daß in der Umgebung meines Körpers **verschiedene andere Körper** existiren, die theils zu suchen, theils zu fliehen sind. Und weil ich sehr verschiedene Farben, Töne, Geruch, Geschmack, Wärme, Härte u. s. f. wahrnehme, so schließe ich daraus offenbar mit Recht, es müsse als Grund dieser verschiedenen Sinneswahrnehmungen in den Körpern verschiedene Beschaffenheiten geben, jenen Wahrnehmungen entsprechend, wenn auch nicht gerade ähnlich. Und weil von diesen Wahrnehmungen mir die einen angenehm, die anderen unangenehm sind, so ist es ganz sicher, daß mein Körper oder vielmehr ich selbst im Ganzen genommen, sofern ich aus Körper und Geist zusammengesetzt bin, von den umgebenden Körpern auf mannigfache Weise angenehm und unangenehm afficirt werden kann.

Nun giebt es freilich noch mancherlei andere Dinge, die mir zwar auch, wie es scheint, die Natur lehrt, die ich aber in Wahrheit nicht von der Natur, sondern von der Gewohnheit des unbedachtsamen Urtheilens empfange, und wobei es sich leicht trifft, daß sie falsch sind, wie z. B. daß jeder Raum, in dem ich Nichts wahrnehme, leer sei, oder daß in einem warmen Körper Etwas sei ganz ähnlich der Idee der Wärme in mir; daß in einem weißen oder grünen Körper eben diese Weiße oder Grüne enthalten sei, die ich empfinde, in einem bittern oder süßen eben derselbe Geschmack u. s. f., daß Gestirne, Thürme und andere entfernte Körper so groß und so gestaltet seien, wie sie meinen Sinnen erscheinen, und was dergleichen mehr ist.

Aber um hier Alles recht deutlich zu durchschauen, muß ich genauer erklären, was ich eigentlich meine, wenn ich sage: „die Natur lehrt mir dies oder jenes." Ich fasse hier nämlich das Wort Natur in einer engeren Bedeutung und begreife weniger darunter als den Inbegriff aller mir von Gott verliehenen Kräfte. Denn in diesem Complex ist Vieles enthalten, das sich blos auf den Geist bezieht, wie z. B. daß ich einsehe, Geschehenes könne nicht ungeschehen gemacht werden, und alle die anderen Wahrheiten der natürlichen Vernunft, von denen hier nicht die Rede ist; und wieder Vieles, das sich blos auf den Körper bezieht, wie z. B. daß er von oben nach unten strebt, und Anderes der Art, wovon ich ebenfalls nicht handle; sondern ich handle jetzt nur von den Vermögen, die mir als einem aus Geist und Körper zusammengesetzten Wesen von Gott verliehen sind, und in dieser Rücksicht lehrt mir die Natur, den Schmerz zu fliehen, die Lust zu suchen, und was dergleichen mehr ist. Aber außerdem lehrt mir die Natur, so viel ich sehe, nichts, um aus diesen sinnlichen Wahrnehmungen irgend etwas in Betreff der Dinge außer uns zu schließen, denn das wahre darauf bezügliche Wissen gehört blos dem Geist und nicht dem zusammengesetzten Wesen. Obgleich

ein Stern meinem Auge nicht größer als das Feuer einer kleinen Fackel erscheint, so liegt doch darin keine wirkliche oder positive Neigung zu der Annahme, daß der Stern als solcher nicht größer sei, sondern ohne Grund habe ich so von Kindheit an geurtheilt, und obgleich ich in der Nähe des Feuers Wärme und in noch größerer Nähe Schmerz empfinde, so habe ich doch darin fürwahr keinen Grund, der mich überzeugen könnte, es sei im Feuer etwas jener Wärme oder gar jenem Schmerze Aehnliches, sondern nur daß etwas darin sei, was es auch nur sein möge, das jene Empfindungen der Wärme oder des Schmerzes in uns bewirkt. Ebenso wenn auch in einem Raum Nichts da ist, das den Sinn erregt, so folgt deßhalb nicht, daß in jenem Raum kein Körper sei, sondern ich sehe, daß ich in diesen und in sehr vielen andern Dingen mich gewöhnt habe, die natürliche Ordnung umzukehren. Nämlich die Sinneswahrnehmungen sind eigentlich von der Natur nur gegeben, um dem Geist zu bezeichnen, was dem zusammengesetzten Wesen (von welchem der Geist einen Theil ausmacht) angenehm oder unangenehm ist, und in dieser Beziehung sind sie klar und deutlich genug, ich gebrauche sie aber wie eine sichere Richtschnur, um unmittelbar zu erkennen, worin das Wesen der außer uns befindlichen Körper besteht, und hiervon geben sie doch nur ein sehr dunkles und unklares Zeugniß.

Und ich habe schon vorher ganz wohl begriffen, auf welche Weise trotz der Güte Gottes der Irrthum in meine Urtheile kommt. Hier aber treffe ich auf eine neue Schwierigkeit in Beziehung auf jene Sinnesobjecte, die mir die Natur als solche darbietet, die ich zu suchen oder zu meiden habe, und auch in Beziehung auf die inneren Sinneswahrnehmungen, in denen ich Irrthum entdeckt zu haben meine, wie z. B. wenn jemand, vom angenehmen Geschmack einer Speise verlockt, das darin verborgene Gift nimmt. Indessen wird er ja dann von der Natur nur angetrieben, zu begehren, was angenehm schmeckt, nicht aber das Gift, das er gar nicht kennt;



man kann also daraus nur schließen, daß seine Natur nicht allwissend sei, und das ist nicht befremdlich, denn der Mensch ist ein beschränktes Wesen, darum paßt für ihn nur die Natur einer beschränkten Vollkommenheit.

Aber wir irren freilich auch in solchen Dingen, wozu die Natur uns antreibt, wie wir z. B. in der Krankheit Trank oder Speise begehren, die uns sehr bald Schaden bringen. Nun könnte man vielleicht sagen, hier komme der Irrthum aus einer verdorbenen Natur; indessen wird dadurch die Schwierigkeit nicht gehoben, denn der kranke Mensch ist doch ebenso gut ein Geschöpf Gottes als der gesunde, und es wäre daher ebenfalls ungereimt zu meinen, der Kranke habe von Gott eine Natur erhalten, die ihn täuscht. Wie ein Uhrwerk, das aus Rädern und Gewichten besteht, alle Naturgesetze ebenso genau befolgt, wenn es schlecht gemacht ist und die Stunden unrichtig anzeigt, als wenn es in jeder Rücksicht die Forderung des Künstlers befriedigt, so auch der menschliche Körper, wenn wir denselben als eine Art Maschine betrachten, die aus Knochen, Nerven, Muskeln, Adern, Blut, Haut so geordnet und zusammengesetzt ist, daß der Körper auch ohne den inwohnenden Geist doch alle die Bewegungen haben würde, die jetzt in ihm unabhängig vom Willen, also nicht vom Geist aus erfolgen. Nun begreift sich leicht, daß der Körper z. B. bei der Wassersucht mit derselben Naturgesetzlichkeit an jener Trockenheit in der Kehle leidet, die dem Geist die Empfindung des Durstes zu bringen pflegt, und daß von hier uns die Nerven und die andern Organe so gestimmt werden, daß er trinkt und dadurch die Krankheit vermehrt, — als er ohne jene Krankheit von der gleichen Trockenheit in der Kehle angeregt wird, zu trinken und dadurch seiner Selbsterhaltung zu nützen. Zwar könnte ich im Rückblick auf den vorher erwähnten Gebrauch der Uhr sagen, daß diese, wenn sie die Stunden unrichtig anzeigt, von ihrer eigenen Natur abweiche. Und ebenso, wenn ich den Mechanismus des mensch-

lichen Körpers betrachte, als eingerichtet für den Verlauf seiner gewohnten Bewegungen, könnte ich meinen, der Körper habe seine eigene Natur verlassen, wenn das Trinken beim trockenen Zustand der Kehle zu seiner Selbsterhaltung nicht nützt. Doch bemerke ich wohl, daß dieser letzte Sinn, in dem ich das Wort Natur nehme, sehr verschieden ist von dem ersten. Ich habe nämlich in meinem Denken den kranken Menschen und das schlecht gemachte Uhrwerk mit der Idee des gesunden Menschen und des gut gemachten Uhrwerks verglichen. Und wie ich die Natur zuletzt genommen habe, ist sie nichts als ein Wort, das von jener Vergleichung gilt, eine bloße Gedankenbezeichnung, ganz fremd den Dingen, von denen ich rede. Aber unter der Natur im ersten Sinn verstehe ich Etwas, das thatsächlich in den Dingen stattfindet und deßhalb etwas Wahres in sich enthält.

Achte ich auf den wassersüchtigen Körper, so ist es freilich blos eine auswärtige, der Sache fremde Bezeichnung, wenn ich sage, die Natur dieses Körpers sei verdorben, weil er bei trockener Kehle des Tranks nicht bedarf; doch in Rücksicht auf das zusammengesetzte Wesen oder auf den mit einem solchen Körper verbundenen Geist, ist es kein bloßes Wort, sondern in Wahrheit ein Irrthum der Natur, wenn sie dürstet und ihr das Trinken Schaden bringt. Hier also bleibt noch zu untersuchen übrig, wie die Natur, in diesem Sinne genommen, täuschen kann troß der Güte Gottes.

Hier nun bemerke ich vor Allem, daß zwischen Geist und Körper ein großer Unterschied darin besteht, daß der Körper seiner Natur nach immer theilbar, der Geist dagegen völlig untheilbar ist. Wenn ich nämlich den Geist oder mich selbst, sofern ich blos ein denkendes Wesen bin, betrachte, so kann ich in mir keine Theile unterscheiden, sondern erkenne, daß ich ein vollkommen einiges und ganzes Wesen bin, und obwohl mit dem ganzen Körper der ganze Geist verbunden zu sein scheint, so erkenne ich doch, daß



wenn mir der Fuß, der Arm oder irgend ein anderer Theil des Körpers abgeschnitten wird, dadurch der Geist keinen Verlust erfährt. Auch können die Vermögen zu wollen, zu empfinden, zu erkennen u. s. f. nicht seine Theile genannt werden, denn es ist ja ein und derselbe Geist, der will, der empfindet, der erkennt. Dagegen kann ich mir kein körperliches oder ausgedehntes Wesen vorstellen, das ich nicht leicht in Gedanken theilen könnte, und eben dadurch erkenne ich es als theilbar. Und dies allein würde hinreichen, mir zu zeigen, daß der Geist vom Körper völlig verschieden sei, wenn ich es nicht schon anders woher wüßte.

Dann bemerke ich, daß der Geist nicht von allen Theilen des Körpers unmittelbar erregt wird, sondern blos vom Gehirn oder vielleicht sogar blos von einem sehr kleinen Theile desselben, nämlich von dem, worin der Gemeinsinn wohnen soll. So oft dieser Theil auf dieselbe Weise gestimmt ist, bietet er dem Geist immer dasselbe Object, die übrigen Theile des Körpers mögen unterdessen sich noch so verschieden verhalten. Dies wird durch zahllose Erfahrungen bewiesen, die hier aufzuzählen überflüssig ist.

Außerdem bemerke ich, die Natur des Körpers sei der Art, daß kein Theil desselben von einem andern etwas entferntem bewegt werden könne, ohne daß derselbe von jedem Zwischentheile ganz ebenso bewegt werden kann, während jener entferntere nicht mitwirkt. Nehmen wir z. B. ein Seil A, B, C, D, wenn der letzte Theil desselben D gezogen wird, so wird auch der erste A bewegt werden, aber genau so, als er bewegt werden würde, wenn D in Ruhe bliebe und einer der Zwischentheile B oder C gezogen würde. Und so habe ich es mir physikalisch erklärt, wenn ich z. B. einen Schmerz im Fuß empfinde, daß diese Empfindung durch die Vermittelung der Nerven stattfindet, die sich durch den Fuß ausbreiten und von da wie Fäden bis zum Gehirn erstrecken; während sie im Fuße gezogen werden, ziehen sie auch die inneren Theile des Gehirns, bis zu denen sie reichen, und erregen hier

eine Bewegung, die von Natur so beschaffen ist, daß sie dem Geist die Empfindung eines gleichsam im Fuß vorhandenen Schmerzes mittheilt. Weil nun jene Nerven, um vom Fuß zum Gehirn zu gelangen, durch Schienbein, Schenkel, Lenden, Rücken, Hals hindurchgehen müssen, so kann der Fall eintreten, auch wenn nicht der im Fuß befindliche Nerventheil, sondern nur einer von den Zwischentheilen berührt wird, daß dennoch vollkommen dieselbe Bewegung stattfindet, die bei dem schmerzhaft afficirten Fuß entsteht, und daß mithin der Geist den Schmerz im Fuß fühlt. Dasselbe gilt von jeder anderen Empfindung.

Ich bemerke endlich: jede einzelne Bewegung in dem Theile des Gehirns, der unmittelbar den Geist berührt, vermittelt dem Geist nur eine Empfindung. Und wenn es sich so verhält, läßt sich die Sache nicht besser auslegen, als daß diese Bewegung unter allen möglichen Empfindungen, die sie vermitteln kann, dem Geiste diejenige zuführt, welche zur Erhaltung des gesunden Menschen am stärksten und am meisten beiträgt. Die Erfahrung bezeugt, daß auf diese Art sich alle uns angeborene Sinne verhalten, und daß in ihnen gar Nichts sei, das nicht die Macht und Güte Gottes beweise. So z. B. wenn die Nerven im Fuß heftig und außergewöhnlich in Bewegung gesetzt werden, so geht diese Bewegung durch das Rückenmark bis in das Innerste des Gehirns und bezeichnet hier dem Geist, daß er Etwas zu empfinden habe, nämlich einen Schmerz, der gleichsam im Fuße sitzt, und so wird der Geist erregt, die Ursache jenes Schmerzes als etwas dem Fuße Feindliches nach Kräften zu entfernen. Gott hätte ja die menschliche Natur so einrichten können, daß eben jene Bewegung im Gehirn dem Geist etwas Anderes erscheinen ließe, etwa sich selbst, sofern sie im Gehirn oder im Fuß oder in einem der Zwischentheile ist, oder endlich etwas beliebig Anderes; doch nichts Anderes würde zur Erhaltung des Körpers auf gleiche Weise beigetragen haben. So, wenn wir des Tranks bedürfen, entsteht in der Kehle eine

gewisse Trockenheit, die hier die Nerven erregt und durch diese die inneren Theile des Gehirns, und diese Bewegung giebt dem Geist die Empfindung des Durstes, denn in diesem ganzen Vorgange ist uns nichts nützlicher als zu wissen, daß wir zur Erhaltung der Gesundheit nöthig haben zu trinken. Und so in anderen Fällen.

Hieraus nun ist ganz klar, daß trotz der unermeßlichen Güte Gottes die Natur des Menschen als eines aus Geist und Körper zusammengesetzten Wesens bisweilen täuschen könne. Wenn nämlich irgend eine Ursache nicht im Fuß, sondern in einem jener Zwischentheile, durch welche hindurch sich die Nerven vom Fuß zum Gehirn erstrecken, oder gar im Gehirn selbst genau dieselbe Bewegung erregt, die gewöhnlich bei schmerzhaft afficirtem Fuß stattfindet, so wird der Schmerz als im Fuße befindlich empfunden und die Empfindung auf naturgemäße Weise getäuscht werden. Da nun aber jene Bewegung im Gehirn dem Geist immer nur dieselbe Empfindung veranlassen kann und sie bei weitem häufiger aus einer den Fuß verletzenden Ursache als aus einer anderen, die anderswo existirt, zu entstehen pflegt, so ist es ja vernunftgemäß, daß sie dem Geiste stets den Schmerz lieber im Fuß, als in einem anderen Theile darstellt. Und wenn die Trockenheit der Kehle nicht, wie gewöhnlich, daraus entsteht, daß zur Gesundheit des Körpers das Trinken nothwendig ist, sondern, wie beim Wassersüchtigen, aus irgend einer entgegengesetzten Ursache, so ist es weit besser, daß jene Trockenheit in dem einen Falle täusche, als wenn sie immer, während der Körper in gutem Zustande ist, irre führte. Und so in den anderen Fällen.

Diese Betrachtung hilft sehr viel dazu, um alle Irrthümer, denen meine Natur unterworfen ist, nicht blos zu bemerken, sondern auch entweder zu berichtigen oder leicht zu vermeiden. Da ich nun weiß, daß alle Empfindungen, die auf den Vortheil des Körpers ausgehen, bei weitem häufiger Wahres als Falsches anzeigen, und da ich die Mehrzahl dieser Empfindungen selbst fast immer

zur Untersuchung der Sache brauchen kann und außerdem das Gedächtniß, welches das Gegenwärtige mit dem Vergangenen verknüpft, und den Verstand, der die Ursachen des Irrthums schon sämmtlich begriffen hat; so darf ich nicht mehr fürchten, daß meine täglichen Sinneserscheinungen falsch sind, sondern die übertriebenen Zweifel der vorigen Tage sind als lächerlich zu verwerfen, ganz besonders jener gewaltige Zweifel wegen des Traums, den ich vom Wachen nicht unterschied. Jetzt nämlich bemerke ich, daß zwischen Beiden der sehr große Unterschied darin bestehe, daß die Träume nie mit allen übrigen Handlungen des Lebens vom Gedächtniß verknüpft werden, wie das, was mir im Wachen begegnet. Wenn mir im Wachen jemand plötzlich erschiene und gleich darauf verschwände, so wie es im Traum geschieht, und ich weder sähe, woher er gekommen, noch wohin er gegangen, so würde ich diese Erscheinung mit Recht eher für ein Scheinbild oder ein im Gehirn erzeugtes Phantasma, als für einen wirklichen Menschen halten. Wenn mir aber solche Dinge begegnen, bei denen ich deutlich bemerke, woher, wo und wovon sie mir zukommen, und ich deren Wahrnehmung ohne Unterbrechung mit meinem ganzen übrigen Leben verknüpfe, so bin ich vollkommen gewiß, daß ich sie nicht im Traum, sondern im Wachen vor mir habe. Und ich darf an ihrer Wahrheit nicht im mindesten zweifeln, wenn ich Sinn, Gedächtniß und Verstand zu ihrer Prüfung versammelt habe und mir von keiner dieser Instanzen Etwas angezeigt wird, das mit den anderen streitet; denn daraus, daß Gott mich nicht täuscht, folgt, daß ich in diesen Dingen überhaupt nicht getäuscht werde.

Aber weil der Drang des beschäftigten Lebens nicht immer eine so genaue Prüfung zuläßt, so muß man gestehen, daß das menschliche Dasein im Einzelnen dem Irrthum häufig unterliegt, und wir müssen die Schwäche unserer Natur anerkennen.

# Anhang.

## Die Betrachtungen im geometrischen Abriß.

Ich lasse hier anhangsweise den Betrachtungen Descartes' eine Stelle folgen, die sich unmittelbar auf jenes grundlegende Hauptwerk seiner Philosophie zurückbezieht und zugleich sehr geeignet ist, den Uebergang von den „Meditationen" zu den „Principien" zu bilden. Zum erstenmal wendet hier Descartes selbst die geometrische Methode auf die Metaphysik an und giebt das Vorbild, dem Spinoza gefolgt ist.

Wie Descartes dazu kam, läßt sich mit Wenigem erklären. Auf seinen Wunsch waren die Betrachtungen in der Handschrift verschiedenen Gelehrten, Theologen und Philosophen, namentlich in Paris, mitgetheilt worden, und es waren ihm mancherlei Einwände zugekommen, auf die er Erwiederungen schrieb, welche er dann mit jenen Einwänden zugleich seinem Werk bei der Veröffentlichung mitgab. Der wissenschaftliche Vermittler in diesem stillen Verkehr war Descartes' Jugendfreund, der Pater Mersenne, den Rapin sehr gut den Residenten Descartes' in Paris nannte. Dieser schickte ihm aus dem Munde verschiedener Theologen und Philosophen eine Reihe von Einwürfen, die in der Folge der «Objectiones» die zweite Stelle einnehmen. An sieben Punkten waren die Betrachtungen in Anspruch genommen, und es wurden in Be-

treff dieser Punkte einleuchtendere Beweise gewünscht. Die Urheber der Einwürfe gehörten nicht zu den scharfsinnigsten Denkern. Es war ihnen nicht klar, warum das Subject des Denkens nicht auch der Körper sein könne; warum nicht die Idee eines unvollkommenen Wesens genüge, um die Idee des vollkommensten zu bilden; warum die Ursache nicht unvollkommener sein könne, als die Wirkung; wie nach Descartes Gott das Princip aller wahren Erkenntniß sein solle, da doch nach Descartes uns das eigene denkende Wesen früher gewiß sei, als das Dasein Gottes; warum es Gott unmöglich sei zu täuschen; warum der Wille nothwendig irre, so oft er durch unklare Vorstellungen motivirt werde (dann wäre auch die Bekehrung der Türken zu dem noch nicht deutlich erkannten Christenthum ein Willensirrthum); wie das Dasein Gottes nothwendig sein solle, so lange sein Begriff selbst bedenklich sei; endlich, ob der Wesensunterschied zwischen Seele und Körper wirklich ausgemacht sei, und ob dieser Unterschied, selbst wenn er feststehe, in der That hinreiche, die Unsterblichkeit zu beweisen?

„Dieses", so enden die Einwürfe, „sind die Punkte, von denen wir wünschen, daß Sie dieselben klarer ins Licht setzen, damit die Lecture Ihrer sehr scharfsinnigen und nach unserem Dafürhalten sehr wahren Betrachtungen aller Welt fruchtbringend werde. Darum würde es sehr zweckdienlich sein, wenn Sie diese Fragen auflösten und zuletzt, nachdem Sie einige Erklärungen, Forderungen und Grundsätze vorausgeschickt, das Ganze in eine Schlußfolgerung nach geometrischer Methode, die Ihnen so gut zu Gebote steht, bringen wollten, damit Sie den Geist Ihrer Leser mit einem Male und gleichsam mit einem Blick erfüllen und mit der Erkenntniß der Gottheit durchdringen."

Diesem Wunsch entspricht Descartes. Nachdem er die Einwürfe Punkt für Punkt erledigt hat, geht er auf die ihm empfohlene geometrische Darstellungsweise ein.

„Was den Rath betrifft, den Sie mir gegeben, meine Beweisgründe nach geometrischer Methode zu ordnen, damit die Leser sie wie mit einem Schlage begreifen können, so will ich Ihnen hier sagen, in welcher Weise ich schon früher versucht habe, diese Methode zu befolgen, und wie ich es hier gleich nachher versuchen werde.

In der geometrischen Schreibart unterscheide ich zweierlei: die Ordnung und die Beweisführung.

Die Ordnung besteht lediglich darin, daß alles Vorhergehende ohne das Folgende und alles Folgende bloß durch das Vorhergehende einleuchtet. Und gewiß war es diese Ordnung, die ich in meinen Betrachtungen zu befolgen gesucht habe. Eben darum habe ich nicht in der ersten, sondern nur in der sechsten Betrachtung von dem Unterschied zwischen Geist und Körper gehandelt; eben darum habe ich in dem ganzen Versuch eine Menge Dinge bei Seite gelassen, weil sie anderweitige Erklärungen voraussetzten.

Die Beweisführung ist doppelter Art: die eine geschieht durch Analyse oder Auflösung, die andere durch Synthese oder Zusammensetzung.

Die Analyse zeigt den wahren Weg, auf dem die Sache in methodischer Weise gefunden worden (sie läßt uns sehen, wie die Wirkungen von den Ursachen abhängen); wer auf diesem Wege der Beweisführung folgen und sorgfältig auf Alles achten will, was sie enthält, wird nicht blos die so bewiesene Sache vollkommen begreifen, sondern sie dergestalt sich aneignen, als ob er sie selbst gefunden hätte. Doch ist diese Beweisart nicht geeignet, widerstrebende oder wenig aufmerksame Leser zu überzeugen. Denn sobald man sich den kleinsten ihrer Sätze, ohne darauf zu achten, entgehen läßt, verschwindet die Nothwendigkeit ihrer Schlußfolgerungen, und man pflegt hier nicht sehr weitläufig von solchen

Dingen zu handeln, die schon von selbst klar sind, obwohl gerade diese am genauesten beachtet sein wollen.

Die synthetische Methode dagegen nimmt den entgegengesetzten Weg; sie prüft gleichsam die Ursachen durch die Wirkungen, (obwohl sie auch oft die Ursachen durch die Wirkungen darthut), und so beweist sie in Wahrheit deutlich, was ihre Schlußfolgerungen enthalten, und bedient sich einer langen Reihe von Erklärungen, Forderungen, Grundsätzen, Lehrsätzen und Aufgaben, um gleich zu zeigen, sobald man eine ihrer Folgerungen bestreitet, wie diese in den früheren Sätzen enthalten ist, und den Leser zur Beistimmung zu zwingen, er sei auch noch so widerstrebend und eigensinnig. Aber sie gewährt nicht, wie die Analysis, denen eine vollständige Befriedigung, die lernen wollen. Denn sie lehrt die Methode nicht, durch welche man findet.

Die Geometer der Alten pflegten in ihren Schriften bloß diese synthetische Methode zu brauchen, nicht als ob sie der analytischen Methode unkundig gewesen, sondern weil sie meiner Meinung nach sich so viel damit wußten, daß sie dieselbe wie ein wichtiges Geheimniß für sich allein behielten.

Ich für meine Person habe in meinen Betrachtungen bloß die analytische Methode befolgt, weil ich sie für die wahrste und zum Lehren für die passendste halte. Was die synthetische angeht, die offenbar hier von mir verlangt wird, so kann dieselbe in der Geometrie mit Nutzen angewendet werden, nachdem die analytische vorangegangen; doch paßt sie nicht ebenso gut auf metaphysische Gegenstände.

Hier besteht nemlich folgende Differenz. Jene ersten Begriffe, die man zum Beweise geometrischer Sätze vorausschickt, sind unsern Sinnen angemessen und werden darum leicht von Jedermann zugelassen. Hier giebt es mithin keine weitere Schwierigkeit, als die Folgerungen richtig zu ziehen, und das vermögen

selbst bei der geringsten Aufmerksamkeit Leute jeder Art, wenn sie sich nur das Vorhergehende einmal wieder vergegenwärtigen. Und dazu bringt man sie leicht, wenn man ebenso viele verschiedene Sätze unterscheidet, als es in dem vorgelegten Problem bemerkenswerthe Punkte giebt, damit sie auf jeden Satz ihre Aufmerksamkeit besonders richten und man ihnen später diese Sätze anführen kann, um ihnen zu sagen, woran sie zu denken haben. *)

Dagegen besteht bei metaphysischen Fragen die Hauptschwierigkeit grade darin, klar und deutlich die ersten Begriffe zu fassen, denn obwohl sie von Natur klar und oft sogar klarer sind, als die geometrischen, so scheinen sie dennoch mit manchen Vorurtheilen zu streiten, die wir von den Sinnen her empfangen und seit unserer Kindheit gepflegt haben. Darum können sie nur bei der stärksten Aufmerksamkeit und der größtmöglichen Abstraction von den Sinnen vollkommen begriffen werden. Und wenn man sie für sich allein hinstellte, so würde der bereite Widerspruchsgeist es leicht haben, sie zu verneinen.

Dies war der Grund, warum ich lieber Betrachtungen geschrieben habe, als nach Art der Philosophen Wortstreite oder nach Art der Geometer Lehrsätze und Aufgaben. Ich wollte dadurch bezeugen, daß ich nur für Solche geschrieben, die sich die Mühe nehmen wollen, mit mir ernsthaft nachzudenken und aufmerksam die Dinge zu erwägen. Denn schon dadurch, daß jemand sich anschickt, die Wahrheit zu bekämpfen, macht er sich unfähiger, sie zu begreifen, da er seinen Geist von der Betrachtung der überzeugenden Gründe abwendet, um ihn auf die Untersuchung der widerlegenden zu richten.

Doch, um zu zeigen, wie gern ich Ihrem Rathschlage Gehör gebe, will ich hier den Versuch machen, die synthetische Methode

---

*) Diesen Satz gebe ich nach der französischen Uebersetzung von Clerselier.

der Geometer nachzuahmen, und einen Abriß der hauptsächlichsten Gründe geben, aus denen ich das Dasein Gottes und den Unterschied zwischen Geist und Körper des Menschen bewiesen habe. Vielleicht wird dieser Versuch dazu beitragen, die Aufmerksamkeit der Leser zu erleichtern *)."

---

## Die Beweisgründe für das Dasein Gottes und den Unterschied der Seele vom Körper nach geometrischer Methode geordnet.

### Erklärungen.

I. Unter dem Worte Denken begreife ich alle diejenigen Vorgänge in uns, deren wir uns unmittelbar bewußt sind. So sind alle Thätigkeiten des Willens, Verstandes, der Einbildung und der Sinne Denken. Ich habe ausdrücklich hinzugefügt: „unmittelbar" um Alles, was aus jenen Thätigkeiten folgt, auszuschließen, wie z. B. die willkürliche Bewegung zwar das Denken zum Princip hat, doch nicht selbst Denken ist. (So ist Spazierengehen nicht Denken, wohl aber das Gefühl oder Bewußtsein, welches man davon hat, daß man spazierengeht **).

*) Ich gebe diesen Schlußsatz nach Clerselier, der hier das lateinische Original in seiner Uebersetzung zweckmäßig abkürzt.

**) Der parenthetische Satz ist in dem Text der französischen Uebersetzung hinzugefügt.

II. Unter dem Worte Idee verstehe ich die Form eines beliebigen Gedankens, durch deren unmittelbare Wahrnehmung ich mir eben jenes Gedankens selbst bewußt bin. Sobald ich daher Etwas mit Worten ausdrücke und zugleich mit Bewußtsein des Sinnes spreche, so beweise ich dadurch, daß in mir die Idee dessen ist, was meine Worte bezeichnen. Und so nenne ich Ideen nicht blos die in der Phantasie abgemalten Bilder; im Gegentheil, sofern dieselben in der körperlichen Einbildung, d. h. in einem Theile des Gehirns abgebildet sind, nenne ich sie hier gar nicht Ideen, sondern nur, sofern sie den Geist selbst einnehmen, der sich jenem Theil des Gehirnes zuwendet.

III. Unter objectiver Realität der Idee verstehe ich das Dasein des durch die Idee vorgestellten Dinges, sofern es in der Idee ist. Ich könnte ebenso gut objective Vollkommenheit oder objectives Kunstwerk sagen u. s. f., denn was wir als in den Objecten der Ideen gegeben vorstellen, das ist auf objective (oder vorgestellte Weise*) in den Ideen selbst.

IV. Wenn Etwas in den Objecten der Ideen ebenso enthalten ist, wie wir es wahrnehmen, so sagen wir, es sei in diesen Objecten formaliter (förmlich) enthalten. Und wir sagen, es sei eminenter darin enthalten, wenn es zwar nicht in solcher Beschaffenheit, aber in solchem Grade darin liegt, daß die Beschaffenheit daraus folgt.

V. Jedes Wesen, dem als seinem Subjecte Etwas, das wir wahrnehmen, inwohnt, oder durch welches jenes Etwas, d. h. irgend eine Eigenschaft oder Beschaffenheit oder Attribut, dessen wirkliche Idee in uns ist, existirt, nennen wir Substanz. Denn von der Substanz selbst, genau genommen, haben wir keine andere Idee, als daß sie ein Wesen ist, in welchem jenes Etwas, das wir

*) objectivement = par représentation.

wahrnehmen oder das in einer unserer Ideen auf objective Weise enthalten ist, formaliter oder eminenter existirt. Denn es ist eine selbstverständliche Wahrheit, daß keine wirkliche Eigenschaft gleich Nichts sein könne.

VI. Die Substanz, der unmittelbar das Denken inwohnt, heißt Geist. Ich sage hier ausdrücklich „Geist", nicht Seele, da das Wort Seele zweideutig ist und oft zur Bezeichnung eines körperlichen Wesens gebraucht wird.

VII. Die Substanz, die das unmittelbare Subject räumlicher Ausdehnung und solcher Beschaffenheiten ist, welche die Ausdehnung voraussetzen, wie Figur, Lage, Ortsveränderung u. s. f. heißt Körper. Ob es aber ein und dieselbe Substanz ist, die Geist und Körper heißt, oder ob es zwei verschiedene sind, das soll später untersucht werden.

VIII. Die Substanz, die wir als die absolut vollkommene erkennen, und in der sich keinerlei Mangel oder beschränkte Vollkommenheit begreifen läßt, heißt Gott.

IX. Wenn ich sage: Etwas sei in der Natur oder in dem Begriff eines Wesens enthalten, so ist es dasselbe, als ob ich sagte: es sei in Rücksicht dieses Wesens wahr oder könne von demselben bejaht werden.

X. Ich sage, zwei Substanzen seien in Wahrheit unterschieden, wenn jede von beiden ohne die andere existiren kann.

## Forderungen.

Ich verlange:

1. Daß die Leser beachten, wie schwach die Gründe seien, aus denen sie bisher ihren Sinnen geglaubt haben, und wie unsicher alle darauf gegründete Urtheile. Dies mögen sie so lange

bei sich erwägen, daß sie zuletzt aus Gewohnheit den Sinnen nicht mehr zu viel Vertrauen schenken. Denn dies halte ich für nothwendig zur Gewißheit metaphysischer Einsicht.

2. Daß sie ihren eigenen Geist und dessen sämmtliche Wesenseigenthümlichkeiten betrachten, die sich als unzweifelhaft erweisen, auch wenn alle Sinneswahrnehmungen für falsch gelten; daß sie mit dieser Betrachtung nicht eher ablassen, als bis sie sich die Gewohnheit erworben, den Geist klar zu durchschauen und zu glauben, daß er leichter zu erkennen sei, als die körperlichen Dinge.

3. Daß sie solche an sich klare Sätze, die sie in ihrem Innern finden, wie z. B.: „Dasselbe kann nicht zugleich sein oder nicht sein"; „es ist unmöglich, daß Nichts die Ursache von Etwas ist"; und ähnliche, sorgfältig prüfen und auf diese Weise die natürliche, aber durch die Sinneserscheinungen so sehr gestörte und verdunkelte Geistesklarheit rein und frei von den Sinnen ausüben. So wird ihnen die Wahrheit der nachfolgenden Grundsätze ohne Mühe einleuchten.

4. Daß sie die Ideen solcher Wesen untersuchen, in denen zugleich ein Inbegriff vieler Attribute enthalten ist, wie z. B. das Wesen des Dreiecks, des Quadrats oder einer anderen Figur; eben so das Wesen des Geistes, des Körpers, und vor Allen das Wesen Gottes oder des vollkommensten Daseins. Sie mögen wohl beachten, daß Alles, was wir in jenem Wesen erkennen, auch in Wahrheit von demselben behauptet werden könne. Z. B. weil es in der Natur des Dreiecks liegt, daß seine drei Winkel zwei Rechten gleich sind, und weil in der Natur des Körpers oder des ausgedehnten Wesens die Theilbarkeit liegt (denn wir können kein ausgedehntes Wesen so klein denken, daß es sich nicht wenigstens in Gedanken theilen ließe), so ist die Behauptung wahr: in jedem Dreieck

sind die drei Winkel gleich zwei Rechten, und jeder Körper ist theilbar.

5. Das sie lange und viel in der Betrachtung des vollkommensten Wesens verweilen und unter Anderem dies beachten, daß in den Ideen aller übrigen Wesen die Existenz als möglich, dagegen in der Idee Gottes die Existenz nicht blos als möglich, sondern als durchaus nothwendig enthalten sei. Daraus allein und ohne jede weitere Schlußfolgerung werden sie erkennen, daß Gott existire, und das wird ihnen ebenso an sich klar sein, als daß die Zweizahl gleich oder die Dreizahl ungleich sei, und ähnliche Sätze. Denn Manches leuchtet Einigen von selbst ein, das von Anderen nur durch Schlüsse begriffen wird.

6. Daß sie alle in meinen Betrachtungen angeführte Beispiele einer klaren und deutlichen Erkenntniß und ebenso die einer unklaren und dunkeln erwägen und sich dadurch gewöhnen, die klare Einsicht von der dunkeln zu unterscheiden. Denn dies wird leichter durch Beispiele als durch Regeln gelernt, und ich glaube, daß ich in jener Schrift alle hierhergehörige Beispiele entweder entwickelt oder wenigstens irgendwie berührt habe.

7. Endlich mögen sie beachten, daß sie in der klaren Einsicht nie einen Irrthum entdeckt und dagegen in dem nur dunkel Begriffenen nie eine Wahrheit außer durch Zufall gefunden haben; und darum mögen sie bedenken, daß es vernunftwidrig sei, die klaren und deutlichen Einsichten des reinen Verstandes zu bezweifeln wegen der sinnlichen Vorurtheile oder wegen spielender, auf unbekannte oder dunkle Dinge gegründeter Hypothesen. So werden sie leicht die nachfolgenden Grundsätze als wahr und unbedenklich gelten lassen. Gleichwohl hätte ich mehrere darunter besser entwickeln können, und mehr als Lehrsätze, denn als Grundsätze aufstellen müssen, wenn ich genauer hätte verfahren wollen.



## Grundsätze oder Gemeinbegriffe.

I. Nichts existirt, ohne daß gefragt werden kann, aus welcher Ursache es existirt? Selbst von Gott kann diese Frage erhoben werden, nicht weil er zu seiner Existenz einer Ursache bedarf, sondern weil die Unermeßlichkeit seines Wesens selbst die Ursache oder der Grund ist, warum er zu seiner Existenz keiner Ursache bedarf.

II. Die Gegenwart hängt von der nächsten Vergangenheit nicht ab, darum ist zur Erhaltung eines Wesens keine geringere Ursache nöthig als zur Schöpfung desselben.

III. Kein Wesen oder keine wirklich existirende Vollkommenheit eines Wesens kann zur Ursache der Existenz **Nichts** oder ein **nicht** existirendes Wesen haben.

IV. Was von Wirklichkeit oder Vollkommenheit in einem Wesen ist, das ist in dessen erster und entsprechender Ursache formaliter oder eminenter enthalten.

V. Daraus folgt, daß die objective Realität unserer Ideen eine Ursache nöthig habe, worin eben diese Realität nicht blos auf objective Weise, sondern formaliter oder eminenter enthalten sei. Und es ist zu beherzigen, daß dieser Grundsatz so nothwendig gelten muß, daß von ihm allein die Erkenntniß alles Sinnlichen und Nichtsinnlichen abhängt. Denn woher wissen wir z. B., daß der Himmel existirt? Etwa, weil wir ihn sehen? Aber diese Erscheinung gehört ja lediglich zum Geist, sofern sie eine Idee ist, ich sage eine Idee, weil sie dem Geist selbst inwohnt, nicht ein Bild, das in der Phantasie abgemalt ist. Und wir sollten wegen dieser Idee nicht urtheilen können, der Himmel existire? Ja, aber nur weil jede Idee eine wirklich existirende Ursache ihrer objectiven Realität haben muß, und diese Ursache ist in dem gegebenen

Fall nach unserm Urtheil der Himmel selbst. Und so in anderen Fällen.

VI. Es giebt verschiedene Grade der Realität oder des Daseins, denn die Substanz hat mehr Realität als das Accidens oder der Modus, und die unendliche Substanz mehr als die endliche. Deßhalb ist auch mehr objective Realität in der Idee der Substanz als in der des Accidens, und mehr in der Idee der unendlichen Substanz als in der der endlichen.

VII. Der Wille eines denkenden Wesens geht zwar willkürlich und frei (denn das gehört zum Wesen des Willens), aber unfehlbar auf das Gute, sobald er es deutlich erkannt hat, darum wird der Wille, wenn er gewisse Vollkommenheiten, die er nicht hat, kennen lernt, sich diese gleich geben, sobald sie in seiner Macht sind.

VIII. Was im Stande ist, das Größere und Schwierigere zu bewirken, das ist auch im Stande, das Geringere und Leichtere zu bewirken.

IX. Es ist größer, eine Substanz zu schaffen oder zu erhalten, als Attribute oder Eigenschaften einer Substanz; aber, wie schon vorher erwähnt, es ist nicht größer, etwas zu schaffen, als dasselbe zu erhalten.

X. In der Idee oder dem Begriff jedes Wesens liegt die Existenz, denn wir müssen Alles unter dem Gedanken der Existenz begreifen. In dem Begriff eines begrenzten Wesens liegt die Existenz als möglich oder zufällig, sie liegt als nothwendig und vollkommen in dem Begriff des vollkommensten Wesens.

## Erster Lehrsatz.

Das Dasein Gottes wird aus der bloßen Betrachtung seines Wesens erkannt.

### Beweis.

Es ist gleich, ob ich sage: etwas liege in dem Wesen oder im Begriff einer Sache, oder ob ich sage: es sei in Rücksicht jener Sache wahrhaft wirklich. Erkl. IX.

Nun liegt die nothwendige Existenz im Begriff Gottes. Grds. X. Also gilt von Gott als wahr: daß in ihm nothwendige Existenz ist oder daß er existirt.

Hier ist die Schlußfolgerung, die ich in meiner Erwiederung auf den sechsten Punkt dieser Einwürfe gebraucht habe. Der Schlußsatz ist an sich klar für Solche, die von Vorurtheilen frei sind (s. Ford. V.). Aber weil es schwierig ist, zu solcher Klarheit zu gelangen, so will ich versuchen, dasselbe auf anderem Wege zu beweisen.

## Zweiter Lehrsatz.

Das Dasein Gottes wird bloß dadurch empirisch (a posteriori) bewiesen, daß die Idee desselben in uns ist.

### Beweis.

Die objective Realität jeder unserer Ideen braucht eine Ursache, in der diese Realität selbst nicht blos auf objective Weise, sondern formaliter oder eminenter enthalten ist. Grds. V.

Nun haben wir die Idee Gottes. (Erkl. V. u. VIII.) Die objective Realität dieser Idee ist in uns weder formaliter noch eminenter (Grds. VI.), auch in keinem anderen Wesen, außer in Gott selbst (Erkl. VIII.), also muß die Idee Gottes in uns Gott selbst zur Ursache haben; also existirt Gott. (Grds. III.)

## Dritter Lehrsatz.

Das Dasein Gottes wird auch dadurch bewiesen, daß wir selbst, die wir die Idee Gottes haben, existiren.

### Beweis.

Wenn ich die Macht hätte, mich zu erhalten, so würde ich um so mehr die Macht haben, mir die Vollkommenheiten zu geben, die ich nicht habe (Grds. VIII. u. IX.), denn jene Vollkommenheiten sind nur Eigenschaften der Substanz, ich selbst aber bin Substanz, aber ich habe nicht die Macht, mir diese Vollkommenheiten zu geben, denn sonst würde ich sie schon haben. (Grds. VII.)

Also habe ich nicht die Macht, mich zu erhalten.

Nun kann ich nicht existiren, ohne daß ich in jedem Moment meiner Existenz erhalten werde, es sei nun von mir selbst, wenn ich die Macht dazu habe, oder von einem Anderen, der sie hat. Grds. I. u. II.

Nun existire ich ohne die Macht, mich selbst zu erhalten, wie schon bewiesen. Also werde ich von einem Anderen erhalten.

Jener mein Erhalter hat Alles, das in mir ist, formaliter oder eminenter in sich. Grds. IV.

In mir aber ist die Vorstellung vieler Vollkommenheiten, die mir fehlen, und zugleich die Idee Gottes. Erkl. II. u. VIII.

Also ist auch in meinem Erhalter die Vorstellung eben dieser Vollkommenheiten.

Endlich jener mein Erhalter kann keine Vollkommenheit vorstellen, die ihm fehlte, d. h. die er nicht formaliter oder eminenter in sich hätte. Grds. VII.

Denn da er, wie gesagt, die Macht hat, mich zu erhalten, so würde er um so mehr die Macht haben, sich jene Vollkommenheiten, wenn sie ihm fehlten, zu geben. Grds. VIII. u. IX.

Nun hat er die Vorstellung aller jener Vollkommenheiten, von denen ich begreife, daß sie mir fehlen und nur in Gott sein können, wie eben bewiesen worden.

Also hat er jene Vollkommenheiten formaliter oder eminenter in sich, und ist also Gott.

## Zusatz.

Gott hat Himmel und Erde geschaffen und Alles was darin ist, und er vermag außerdem Alles, was wir klar erkennen, zu bewirken so, wie wir dasselbe erkennen.

### Beweis.

Alles dieses folgt klar aus dem vorigen Lehrsatz, der das Dasein Gottes daraus bewiesen hat, daß Jemand existiren müsse, in dem formaliter oder eminenter alle Vollkommenheiten enthalten sind, von denen wir irgend eine Idee in uns haben. Nun haben wir die Idee eines so mächtigen Wesens, welches allein Himmel und

Erde u. s. f. habe schaffen und Alles, das ich als möglich erkenne, habe machen können.

Folglich sind mit dem Dasein Gottes zugleich alle diese Machtvollkommenheiten von ihm bewiesen.

## Vierter Lehrsatz.

### Geist und Körper sind wesentlich verschieden.

#### Beweis.

Was wir klar erkennen, das alles kann Gott so, wie wir es erkennen, bewirken. Voriger Zusatz.

Nun erkennen wir den Geist d. h. die denkende Substanz klar ohne Körper d. h. ohne eine ausgedehnte Substanz (Ford. II.), und umgekehrt den Körper ohne Geist (wie Alle ohne Weiteres zugestehen). Also kann wenigstens durch die Macht Gottes der Geist ohne Körper und der Körper ohne Geist dasein.

Substanzen aber, welche die eine ohne die andere sein können, sind thatsächlich unterschieden. Erkl. X.

Nun sind Geist und Körper Substanzen, (Erkl. V. VI. u. VII.) welche die eine ohne die andere sein können, wie eben bewiesen worden: also sind Geist und Körper wesentlich verschieden.

Ich muß bemerken, daß ich hier die göttliche Macht als Mittelglied gebraucht habe, nicht weil irgend eine außerordentliche Macht dazu nöthig ist, den Geist vom Körper zu trennen, sondern weil ich in den obigen Sätzen nur von Gott gehandelt habe und mir also kein anderes Beweismittel zu Gebote stand. Auch kommt nichts darauf an, von welcher Macht zwei Wesen getrennt werden, um ihren Wesensunterschied zu erkennen.

# Principien der Philosophie.

## Erster Theil.

# Von den Principien der menschlichen Erkenntniß.

§ 1.

Da wir als Kinder geboren werden und von den sinnlichen Dingen mancherlei geurtheilt haben, noch ehe wir den vollen Gebrauch unserer Vernunft hatten, so werden wir durch viele Vorurtheile von der Erkenntniß des Wahren abgewendet. Diese Vorurtheile können wir, so scheint es, nur los werden, wenn wir einmal im Leben geflissentlich an Allem zweifeln, worin sich auch nur der kleinste Verdacht der Unsicherheit findet.

§ 2.

Ja, es wird sogar gut sein das Zweifelhafte geradezu für falsch zu halten, damit wir um so deutlicher entdecken, was ganz sicher und zu erkennen ganz leicht ist.

§ 3.

Indessen ist dieser Zweifel blos auf die theoretische Beschäftigung mit der Wahrheit einzuschränken. Was nämlich das praktische Leben betrifft, so würde sehr oft die Gelegenheit zur That vorübergehen, bevor wir uns von allen unseren Bedenken befreien könnten, und so sind wir nicht selten nothgedrungen in der Lage, das blos Wahrscheinliche zu ergreifen oder auch, wenn von zwei Dingen das eine nicht wahrscheinlicher erscheint als das andere, doch eines von beiden zu wählen.

§ 4.

Jetzt nun, wo wir mit der Erforschung der Wahrheit Ernst machen, werden wir vor Allem zweifeln, ob es überhaupt sinnliche oder bildliche Dinge giebt. Erstens, weil wir bisweilen die Sinne auf Täuschungen ertappen und es die Vorsicht gebietet, denen nicht zu viel zu vertrauen, die uns auch nur einmal getäuscht haben; dann, weil wir im Traum zahllose Dinge zu empfinden oder vorzustellen meinen, die nirgends sind, und uns bei solchen Zweifeln kein Merkmal gegeben ist, um den Traum vom Wachen sicher zu unterscheiden.

§ 5.

Wir werden noch an anderen Dingen zweifeln, die wir vorher für ganz sicher gehalten, sogar an den mathematischen Beweisführungen, selbst an den Grundsätzen, die uns bis jetzt unmittelbar gewiß schienen. Einmal deßhalb, weil wir gesehen, daß Manche auch in diesen Dingen irren und für ganz sicher und unmittelbar gewiß gelten ließen, was uns falsch schien; dann besonders deßhalb, weil wir gehört, es sei ein Gott, der Alles vermöge und uns geschaffen habe.

Wir wissen ja nicht, ob dieser Gott uns nicht etwa so habe schaffen wollen, daß wir in fortwährender Täuschung befangen bleiben, selbst in solchen Dingen, die uns als die bekanntesten erscheinen. Denn dies wäre ebenso gut möglich, als daß wir manchmal irren, und das ist der Fall, wie wir gesehen.

Nehmen wir nun an, daß wir nicht von dem allmächtigen Gott, sondern von uns selbst oder irgend einem anderen Wesen unser Dasein haben, so wird, je ohnmächtiger das Wesen ist, das wir als Urheber unserer Entstehung bezeichnen, um so wahrscheinlicher unsere Unvollkommenheit so groß sein, daß wir fortwährend irren.



§ 6.

Indessen wer es auch sei, von dem wir unser Dasein haben, und so mächtig und trügerisch er auch sei, so fühlen wir doch in uns eine Freiheit, vermöge deren wir uns des Glaubens an das Unsichere und wenig Begründete enthalten und also vor dem Irrthum hüten können.

§ 7.

Verwerfen wir aber auf diese Weise alles irgend Zweifelhafte und denkbarer Weise Falsche, so läßt sich zwar leicht annehmen, daß kein Gott sei, kein Himmel, keine Körper, daß wir selbst weder Hände noch Füße noch überhaupt einen Körper haben, aber es läßt sich darum nicht annehmen, daß wir, die wir Solches denken, Nichts sind. Denn es widerspricht sich, daß ein denkendes Wesen im Augenblick, wo es denkt, nicht existiren solle. Demnach ist diese Erkenntniß: „ich denke also bin ich" von allen die erste und sicherste, die Jedem begegnet, der methodisch philosophirt.

§ 8.

Und das ist der beste Weg, um die Natur des Geistes und dessen Unterschied vom Körper zu erkennen. Denn sobald wir untersuchen, was für ein Wesen eigentlich wir selbst sind, die wir alles von uns Verschiedene für falsch gelten lassen, so sehen wir deutlich, daß keine Ausdehnung, weder Figur noch Ortsveränderung, noch sonst Etwas, das dem Körper zukömmt, unserem Wesen angehört, sondern blos das Denken. Also wird das Denken auch eher und gewisser erkannt, als irgend ein körperliches Wesen. Denn jenes haben wir schon durchschaut, alles Andere dagegen ist uns noch zweifelhaft.

§ 9.

Unter dem Worte Denken verstehe ich Alles, was in uns vorgeht, sofern wir unmittelbar uns dieser Vorgänge bewußt sind.

In diesem Sinne ist nicht blos Erkennen, Wollen, Einbilden, sondern auch Empfinden dasselbe als Denken. Wenn ich sage: „ich sehe oder ich gehe spazieren, also bin ich", und darunter den körperlichen Act des Sehens oder Gehens verstehe, so ist der Schluß nicht ganz sicher. Denn ich kann ja, wie häufig im Traum, zu sehen oder zu gehen meinen, obgleich ich die Augen nicht öffne und von meinem Ort mich nicht fortbewege und vielleicht nicht einmal einen Körper habe. Wenn ich es aber von der Empfindung selbst verstehe oder vom bewußten Sehen oder Gehen, so bezieht sich dieses auf den Geist, der allein empfindet, d. h. zu sehen oder zu gehen denkt, und dann ist der Schluß ganz sicher.

## § 10.

Ich erläutere hier nicht erst die vielen anderen Ausdrücke, die ich bereits gebraucht habe oder im Folgenden brauchen werde, weil ich meine, daß sie durch sich hinlänglich bekannt sind. Auch habe ich häufig die Bemerkung gemacht, daß Philosophen gerade dadurch den Irrthum herbeiführten, daß sie das Einfachste und unmittelbar Bekannte durch logische Erklärungen zu erläutern versuchten. Denn auf diese Weise machten sie es nur dunkler. Wenn ich nun erklärt habe, der Satz: „ich denke also bin ich" sei vor allen der erste und gewisseste, den Jeder findet, der methodisch philosophirt, so habe ich damit nicht in Abrede gestellt, daß man vorher wissen müsse, was Denken, Existenz, Gewißheit sei, ebenso daß unmöglich ein denkendes Wesen nicht existire, und was dergleichen mehr ist; sondern weil diese Begriffe die einfachsten sind und für sich genommen von keinem existirenden Wesen eine Kenntniß geben, deßhalb habe ich geglaubt, sie nicht aufzählen zu dürfen.

## § 11.

Um sich aber zu überzeugen, daß unser Geist nicht blos eher und gewisser, sondern auch einleuchtender als der Körper erkannt



werde, muß man Folgendes bemerken. Es ist eine natürliche und aller Welt bekannte Wahrheit, daß keine Affectionen oder Beschaffenheiten gleich Nichts ist, und daß also, wo wir Etwas der Art antreffen, da nothwendig ein Ding oder eine Substanz, der jene angehören, sein müsse, und daß wir jenes Ding oder jene Substanz um so klarer erkennen, je mehr wir darin entdecken. Nun aber entdecken wir in unserem Geiste mehr als in irgend einem anderen Wesen. Warum? Weil jedes andere Object unserer Erkenntniß uns zugleich noch weit gewisser unseren eigenen Geist erkennbar macht. Wenn ich z. B. urtheile, die Erde existirt, weil ich sie betaste oder sehe, so muß ich ja noch weit sicherer urtheilen, daß mein Geist existire. Es könnte ja sein, daß ich die Erde zu betasten meine, ohne daß die Erde existirt. Aber es kann nicht sein, daß ich diese Meinung habe, ohne daß mein Geist, der so urtheilt, existirt. Und so in anderen Fällen.

## § 12.

Und denen, die unmethodisch philosophirten, ist die Sache nur darum anders erschienen, weil sie den Geist niemals sorgfältig genug vom Körper unterschieden haben. Sie haben wohl auch gemeint, ihre eigene Existenz sei gewisser als irgend etwas Anderes, aber sie haben nicht gesehen, daß unter ihrem eigenen Wesen hier bloß ihr Geist zu verstehen war. Im Gegentheil haben sie vielmehr blos ihre Körper darunter verstanden, die sie mit Augen sahen, mit Händen faßten, und denen sie fälschlicher Weise das Empfindungsvermögen zuschrieben. Und dies hat sie von der Erkenntniß der geistigen Natur abgelenkt.

## § 13.

Wenn nun der Geist, der erst seiner selbst gewiß und der anderen Dinge insgesammt noch nicht gewiß ist, überall umherblickt, um seine Erkenntniß weiter auszudehnen, so findet er zuerst

bei sich die Ideen vieler Dinge. So lange er blos diese Ideen betrachtet und es auf sich beruhen läßt, ob außer ihm etwas den Ideen Aehnliches existirt, kann er nicht irren. Weiter findet er gewisse Gemeinbegriffe und bildet daraus mannigfaltige Beweise, von deren Wahrheit er ganz überzeugt ist, so lange er blos auf sie achtet. So hat er z. B. die Ideen der Zahlen und Figuren in sich und unter den Gemeinbegriffen z. B. den Satz: „Gleiches zu Gleichem addirt giebt Gleiches" und ähnliche Sätze, woraus sich leicht beweisen läßt, daß die Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten sind u. s. f. Von der Wahrheit dieser und ähnlicher Sätze ist er überzeugt, so lange er auf die Vordersätze, woraus er sie abgeleitet hat, achtet. Aber er kann nicht in dieser Richtung beharren. Der Gedanke tritt dazwischen, daß er ja noch nicht wisse, ob er nicht von der Natur so geschaffen sei, daß er sich auch in den Dingen täusche, die ihm die klarsten erscheinen. Und so sieht er, daß er auch an diesen Dingen mit Recht zweifle und nicht eher ein sicheres Wissen erreichen könne, als er den Urheber seiner Entstehung erkannt habe.

§ 14.

Nun sieht er, daß unter den verschiedenen Ideen in seinem Innern eine sei, die Idee eines allwissenden, allmächtigen, vollkommensten Wesens, von allen Ideen die vornehmste, er anerkennt in ihr die Existenz, nicht blos als möglich und zufällig, wie in den Ideen aller anderen Wesen, die er deutlich einsieht, sondern als durchaus nothwendig und ewig. Er sieht ein, in der Idee des Dreiecks liege nothwendig, daß seine drei Winkel gleich zwei Rechten seien; er ist deßhalb vollkommen überzeugt, das Dreieck habe drei Winkel, die zwei Rechten gleich sind. Und ebenso sieht er ein, in der Idee des vollkommensten Wesens liege die nothwendige und ewige Existenz. Er muß deßhalb den Schluß machen: das vollkommenste Wesen existirt.



§ 15.

Diese Ueberzeugung steigt, wenn er sieht, daß es in ihm keine Idee eines anderen Wesens gebe, in welcher sich ebenso die nothwendige Existenz entdecken lasse. Denn hieraus erhellt, daß jene Idee des vollkommensten Wesens nicht von ihm ausgebildet sei, daß sie keinerlei Chimäre, sondern eine wirkliche und unwandelbare Natur darstelle, die existiren muß, da die nothwendige Existenz in ihr liegt.

§ 16.

Davon wird unser Geist leicht überzeugt sein, wenn er sich vorher aller Vorurtheile gänzlich entschlagen hat. Aber wir sind gewöhnt, in allen übrigen Dingen den Begriff von der Existenz zu unterscheiden und von Dingen, die nirgends sind oder waren, diese und jene Ideen nach Belieben zu bilden. Daher kommt es leicht, daß wir in der Betrachtung des vollkommensten Wesens nicht beharrlich verweilen und nun zweifeln, ob die Idee desselben etwa zu denen zählt, die wir nach Belieben gebildet haben, oder wenigstens eine von denen ist, zu deren Begriff die Existenz nicht gehört.

§ 17.

Bei näherer Betrachtung unserer Ideen sehen wir, daß sie sich von einander wenig unterscheiden, sofern sie alle gewisse Denkweisen sind, daß sie aber sehr verschieden sind, sofern die eine dieses, die andere jenes Wesen vorstellt, und daß, je mehr objective Vollkommenheit sie in sich enthalten, um so vollkommener ihre Ursache sein müsse. So kann z. B. wenn jemand die Idee einer sehr künstlichen Maschine in sich hat, mit Recht gefragt werden: woher er denn diese Idee habe? Ob er etwa irgendwo eine solche von einem Anderen verfertigte Maschine gesehen? Ob er die mechanischen Wissenschaften so genau erlernt, oder seine eigene Geisteskraft so groß sei, daß er im Stande gewesen, diese nie und nirgends

gesehene Maschine selbst zu erdenken? Denn das ganze Kunstwerk, das in der Idee blos auf objective Weise oder wie im Bilde enthalten ist, muß in deren Ursache, was nun diese Ursache auch sei, wenigstens in der ersten und hauptsächlichen, nicht blos auf objective oder vorgestellte Weise, sondern in Wahrheit „formaliter" oder „eminenter" enthalten sein.

§ 18.

Nun haben wir in uns die Idee Gottes oder des vollkommensten Wesens, also dürfen wir mit Recht untersuchen, woher wir jene Idee haben? In ihr finden wir eine solche unermeßliche Fülle, daß wir vollkommen gewiß sind: diese Idee können wir nur von einem Wesen empfangen haben, das alle Vollkommenheiten wirklich in sich begreift, d. h. nur von dem wahrhaft existirenden Gott. Denn es ist eine ganz bekannte natürliche Wahrheit, daß nicht blos aus Nichts Nichts wird, und das Vollkommene nie von dem Unvollkommenen als seiner bewirkenden Gesammtursache hervorgebracht werden könne, sondern auch, daß in uns keine Idee und kein Bild von irgend Etwas sein könne, ohne daß irgendwo, es sei in oder außer uns, der Archetypus existirt, der alle jene Vollkommenheiten in der That in sich enthält. Jene höchsten Vollkommenheiten nun, deren Idee wir haben, finden wir auf keine Weise in uns. Also schließen wir mit Recht, daß sie in einem andern von uns verschiedenen Wesen, nämlich in Gott, sind oder wenigstens einmal gewesen sind, woraus ganz einleuchtend folgt, daß sie es noch sind.

§ 19.

Das ist für alle, die sich gewöhnt haben, die Idee Gottes zu betrachten und auf die darin enthaltenen höchsten Vollkommenheiten zu merken, eine sichere und offenbare Wahrheit. Wir können zwar jene Vollkommenheiten nicht begreifen, denn das unendliche Wesen läßt sich von uns, die wir endlich sind, nicht fassen; dennoch

können wir sie klarer und deutlicher als alle körperliche Wesen einsehen, weil sie mehr als diese unser Denken erfüllen, einfacher sind und durch keine Schranken verdunkelt werden.

§ 20.

Weil aber nicht Alle sich dessen bewußt sind und weil sie, wie bei der Idee einer künstlichen Maschine, gewöhnlich nicht wissen, woher sie jene Idee haben, und wir inne geworden sind, daß die Idee Gottes, wie wir dieselbe stets gehabt, uns einmal von Gott zugekommen sei, so müssen wir jetzt fragen, woher wir selbst sind, die wir jene Idee der höchsten Vollkommenheiten Gottes in uns haben? Denn es ist aus natürlichen Gründen ganz klar, daß ein Wesen, welches etwas Vollkommeneres als sich selbst erkennt, nicht von sich selbst sein könne. Es würde sich sonst alle die Vollkommenheiten gegeben haben, deren Idee es in sich hat. Es kann mithin sein Dasein nur von einem Wesen haben, das alle jene Vollkommenheiten wirklich in sich hat, d. h. nur von Gott.

§ 21.

Nichts kann die einleuchtende Klarheit dieses Beweises verdunkeln, achten wir nur auf das Wesen der Zeit oder der Dauer der Dinge. Denn es verhält sich mit der Zeit so, daß ihre Theile nicht von einander abhängen und nicht zugleich existiren. Also daraus, daß wir sind, folgt nicht, daß wir auch in der nächst folgenden Zeit sein werden, es müßte denn jenes Wesen, das uns zuerst hervorgebracht hat, uns immer wieder von Neuem hervorbringen, d. h. uns erhalten. Denn wir sehen wohl, daß in uns keine Macht ist, durch die wir uns erhalten, und daß jenes Wesen, das mächtig genug ist, um uns, die wir von ihm verschieden sind, zu erhalten, um so mehr auch sich selbst erhält, oder vielmehr nicht nöthig hat, von einem Anderen erhalten zu werden, daß es also mit einem Worte Gott ist.

§ 22.

Diese Art, das Dasein Gottes zu beweisen, nämlich durch die Idee Gottes, hat den großen Vorzug, daß wir zugleich, so weit es die Schwäche unserer Natur zuläßt, erkennen, was für ein Wesen Gott ist. Denn im Hinblick auf die uns eingeborene Idee Gottes sehen wir, daß er ewig, allwissend, allmächtig sei, Quell aller Güte und Wahrheit, Schöpfer aller Dinge, mit einem Worte, daß er Etwas in sich enthalte, worin wir irgend eine unendliche oder durch keinerlei Unvollkommenheit beschränkte Vollkommenheit deutlich erblicken können.

§ 23.

Denn es giebt Mancherlei, worin zwar einige Vollkommenheit sich erkennen läßt, aber auch einige Unvollkommenheit und Beschränkung. Natürlich können solche Beschaffenheiten nicht auf Gott passen. So schließt z. B. die körperliche Natur mit der räumlichen Ausdehnung die Theilbarkeit in sich. Theilbar sein ist eine Unvollkommenheit. Also ist gewiß, daß Gott kein Körper ist. Empfinden ist freilich eine gewisse Vollkommenheit in uns, aber in jeder Empfindung ist ein Leiden, leiden aber heißt von irgend einem Wesen abhängig sein, also müssen wir dafürhalten, daß Gott auf keine Weise empfinde, sondern nur denke und wolle, aber auch nicht denke und wolle, wie wir, durch eine Reihe unterschiedener Thätigkeiten, sondern so, daß er durch einen einzigen, stets sich selbst gleichen, absolut einfachen Act Alles zugleich denkt, will, bewirkt. Ich sage Alles, d. h. alle Wesen, denn er will nicht das Böse, weil das Böse kein Wesen ist.

§ 24.

Weil nun Gott von Allem, was ist oder sein kann, allein die wahre Ursache ausmacht, so ist klar, daß wir die beste Methode zu philosophiren befolgen werden, wenn wir aus der Erkenntniß

Gottes selbst die von ihm geschaffenen Wesen darzuthun und abzuleiten suchen, um auf diese Weise die vollkommenste Wissenschaft zu erreichen, nämlich die Erkenntniß der Wirkungen durch die Ursachen. Um diese Aufgabe sicher und ohne Gefahr des Irrthums anzugreifen, müssen wir vorsichtig und mit aller Sorgfalt sowohl der Unendlichkeit Gottes als unserer eigenen Endlichkeit eingedenk sein.

§ 25.

Wenn uns also Gott von seinem eigenen Wesen oder von anderen Dingen Etwas offenbart, das unsere natürlichen Geisteskräfte übersteigt, wie da sind die Mysterien der Menschwerdung und Dreieinigkeit, so werden wir uns nicht weigern, zu glauben, so wenig wir diese Dinge klar erkennen. Und überhaupt wird es uns nicht befremden, daß sowohl in seinem eigenen unermeßlichen Wesen als in den von ihm geschaffenen Dingen Vieles über unsere Fassungskraft hinausgeht.

§ 26.

Wir wollen uns daher nicht mit Untersuchungen über das Unendliche ermüden. Da wir endliche Wesen sind, so würde es ungereimt sein, wollten wir in Betreff des Unendlichen etwas Bestimmtes aussagen und somit dasselbe zu begrenzen und zu begreifen suchen. Darum werden wir uns auch nicht mit jenen Fragen beunruhigen: ob bei einer gegebenen unendlichen Linie deren mittlerer Theil auch unendlich sei, oder ob eine unendlich große Zahl gleich oder ungleich sei, und was dergleichen mehr ist? Mit solchen Dingen plagen sich nur Leute, die ihren Geist für unendlich halten. Wir dagegen werden alle jene Dinge, bei denen sich in der Betrachtung kein Ende auffinden läßt, nicht als u n e n d l i c h e, sondern als e n d l o s e ansehen. So können wir uns keine Ausdehnung so groß vorstellen, daß nicht noch eine größere sich denken ließe. Darum werden wir erklären, die Größe der denkbaren

Dinge sei endlos. Und weil kein Körper in so viele Theile getheilt werden kann, daß die einzelnen Theile nicht wieder theilbar erscheinen, so werden wir dafürhalten, daß die Quantität ins Endlose theilbar sei. Und weil die Zahl der Sterne sich nie so groß vorstellen läßt, daß nicht denkbarer Weise noch mehr von Gott konnten geschaffen werden, so werden wir annehmen, daß auch die Zahl der Sterne endlos sei. Und so in den anderen Fällen.

§ 27.

Wir sagen in diesen Fällen lieber endlos als unendlich, einmal, um den Namen „unendlich" Gott allein vorzubehalten, weil wir in ihm allein in jeder Beziehung nicht blos keine Grenzen finden, sondern auch positiv erkennen, daß keine da sind; dann, weil wir bei anderen Dingen nicht ebenso positiv erkennen, daß sie in irgend einer Beziehung keine Grenzen haben, sondern nur negativ bekennen, daß wir die Grenzen, welche sie haben, nicht im Stande sind zu finden.

§ 28.

So werden wir auch in Betreff der natürlichen Dinge niemals die Gründe von der Absicht hernehmen, die Gott oder die Natur sich bei der Entstehung jener Dinge gesetzt hat. Denn wir dürfen uns nicht anmaßen, uns für Theilnehmer an seinen Plänen zu halten. Sondern wir werden ihn selbst als die bewirkende Ursache aller Dinge betrachten und nun zusehen, was nach der natürlichen Einsicht, die er uns gegeben, aus seinen Eigenschaften, von denen er uns einige Kenntniß hat mittheilen wollen, in Beziehung auf seine Wirkungen folgt, die unsern Sinnen erscheinen. Dabei bleiben wir, wie gesagt, eingedenk, daß die natürliche Vernunft nur so lange Glauben verdient, als Gott nichts ihr Entgegengesetztes offenbart *).

*) S. oben Vierte Betrachtung, Seite 112 u 113. Anmerkung.



§ 29.

Die erste Eigenschaft Gottes, die hier in Betrachtung kommt, besteht darin, daß er absolut wahrhaft ist und Geber alles Lichts. Darum ist es ungereimt, daß er uns täuschen oder im eigentlichen und positiven Sinn die Ursache der Irrthümer sein solle, denen wir, wie die Erfahrung zeigt, unterworfen sind. Täuschen können mag bei uns Menschen etwa als ein Zeichen von Geist gelten; täuschen wollen ist stets die unzweifelhafte Folge von Bosheit, Furcht oder Schwäche und kann darum nie von Gott gelten.

§ 30.

Hieraus folgt, daß das Licht der Natur oder das uns von Gott verliehene Erkenntnißvermögen kein Object je erfassen könne, das nicht wahr ist, sofern es von dem Licht der Erkenntniß beleuchtet, d. h. sofern es klar und deutlich begriffen wird. Denn Gott würde mit Recht ein Lügengeist heißen, wenn er uns ein ein Vermögen gegeben hätte, das von Grund aus verkehrt ist und den Irrthum für Wahrheit nimmt. So ist jener gewaltige Zweifel gehoben, der daher kam, daß wir nicht wußten, ob wir nicht von Natur so beschaffen wären, daß wir uns auch in den scheinbar klarsten Dingen täuschten. Ja auch die anderen oben erwähnten Zweifelsgründe werden sich von hier aus leicht heben lassen. Denn die mathematischen Wahrheiten dürfen uns nicht weiter verdächtig sein, weil sie vollkommen durchsichtig sind. Und wenn wir darauf merken, was in den Sinnen, was im Wachen oder im Traum klar und deutlich ist, und es von dem Unklaren und Dunkeln unterscheiden, so werden wir leicht in jeder Sache erkennen, was darin als wahr gelten darf. Ich brauche hier nicht weitläufig zu sein, da ich diese Dinge schon in den metaphysischen Betrachtungen behandelt habe und ihre genauere Erörterung von dem Verständniß des Folgenden abhängt.

§ 31.

Obgleich uns Gott nicht täuscht, so kommt es doch häufig, daß wir irren. Um nun Ursprung und Ursache unserer Irrthümer zu erforschen und zu lernen, wie man sich davor hütet, muß man wohl beachten, daß die Irrthümer nicht sowohl vom Verstande als vom Willen abhängen und nichts Reales sind, zu dessen Hervorbringung die thatsächliche Mitwirkung Gottes erforderlich ist, sondern daß sie in Rücksicht auf Gott nur Negationen*), in Rücksicht auf uns Mängel sind.

§ 32.

Alle Denkweisen nämlich, die wir in uns finden, lassen sich auf zwei Arten zurückführen: die eine ist Vorstellung oder Denkthätigkeit, die andere Strebung oder Willensthätigkeit. Denn Empfinden, Einbilden, reines Denken sind verschiedene Weisen des Vorstellens; wie Begehren, Verabscheuen, Bejahen, Verneinen, Zweifeln verschiedene Weisen des Wollens.

§ 33.

Wenn wir nun Etwas vorstellen, ohne uns dazu irgend wie bejahend oder verneinend zu verhalten, so ist klar, daß wir uns nicht täuschen. Es ist ebenso klar, daß wir uns nicht täuschen, wenn wir nur das, was wir klar und deutlich vorstellen, als positiv oder negativ bejahen oder verneinen, sondern nur dann, wenn wir Etwas, wie es wohl geschieht, nicht richtig vorstellen und dennoch darüber urtheilen.

---

*) „D. h. Etwas, das nicht von Gott ist, das uns Gott nicht gegeben hat." S. französische Uebersetzung von Picot Oeuvres de Descartes publ. p. Vict. Cousin T. III. p. 83.

§ 34.

Zum Urtheilen gehört zwar der Verstand, weil wir über Etwas, das wir auf keine Weise vorstellen, auch in keiner Weise urtheilen können, aber es gehört dazu auch der Wille, um das Vorgestellte zu bejahen. Es gehört aber nicht dazu, wenigstens nicht zum Urtheilen überhaupt, die vollständige und durchgängige Vorstellung eines Dinges, denn wir können Vielem beistimmen, das wir nur sehr dunkel und unklar erkennen.

§ 35.

Und zwar erstreckt sich die Verstandeserkenntniß nur auf ein kleines, ihr offenes Gebiet und ist in allen Fällen sehr begrenzt. Dagegen kann der Wille in gewissem Sinne unendlich genannt werden, denn es giebt, so viel wir sehen, kein Object irgend eines anderen, sogar des unermeßlichen göttlichen Willens, worauf nicht auch unser Wille sich erstrecken kann. So läßt sich der Wille leicht über das Gebiet der klaren Einsicht hinaus (ins Unklare) ausdehnen, und sobald dies geschieht, ist es nicht mehr zu verwundern, wenn wir irren.

§ 36.

Doch in keinem Falle darf man meinen, Gott sei der Urheber unserer Irrthümer, weil er uns einen nicht allwissenden Verstand gegeben habe. Denn es liegt in der Natur des creatürlichen Verstandes, daß er endlich, und in der Natur des endlichen Verstandes, daß er sich nicht auf Alles erstreckt.

§ 37.

Daß aber der Wille den weitesten Spielraum hat, ist seinem Wesen gemäß, und es ist die höchste Vollkommenheit des Menschen, daß er durch den Willen d. h. frei handelt und somit auf eigene Art Urheber seiner Handlungen ist und um ihretwillen Lob verdient. Denn Automaten lobt man nicht, weil sie alle Bewegungen,

zu denen sie eingerichtet sind, genau vollziehen, denn sie machen diese Bewegungen nothwendig so und nicht anders; man lobt den Künstler, der die Automaten so genau gemacht hat, denn der Künstler hat dieselben nicht nothwendig, sondern frei ins Werk gerichtet. Und so dürfen wir uns, daß wir die Wahrheit ergreifen, wenn wir sie nämlich ergreifen, fürwahr mehr zurechnen, weil diese Erkenntniß eine **Willensthat** ist, als wenn sie ein Act der Nothwendigkeit wäre.

§ 38.

Daß wir aber in Irrthümer verfallen, ist wohl ein Mangel in unserem Handeln oder im Gebrauch der Freiheit, aber nicht in unserem Wesen, denn dieses Wesen bleibt sich gleich, ob wir richtig oder unrichtig urtheilen. Auch wenn Gott unserem Verstande einen so durchdringenden Blick hätte geben können, daß wir niemals irrten, so haben wir doch kein Recht, dies von Gott zu fordern. Wenn unter Menschen Einer die Macht hat, ein Uebel zu verhindern, und es nicht thut, so sagen wir, er sei die Ursache jenes Uebels. Aber so dürfen wir nicht von Gott meinen, daß er deßhalb die Ursache unserer Irrthümer sei, weil er es hätte machen können, daß wir niemals irren. Denn die Macht, welche die Menschen im Verhältniß zu einander haben, ist darauf angewiesen, daß man sie braucht, um sich gegenseitig vor Uebeln zu bewahren. Dagegen die Macht Gottes gegen alle übrige Wesen ist vollkommen unbedingt und frei. Darum sind wir ihm für das Gute, das er uns geschenkt, zwar allen Dank schuldig, aber haben kein Recht, darüber zu klagen, daß er uns nicht Alles geschenkt habe, was er nach unserer Ansicht uns hätte schenken können.

§ 39.

Daß aber unser Wille frei und wir im Stande sind, vielen Dingen nach Belieben beizustimmen oder nicht beizustimmen, ist

so offenbar, daß wir diese Einsicht unter die ersten und allgemeinsten uns angeborenen Begriffe rechnen müssen. Auch hat sich diese Freiheit schon kurz vorher gezeigt, als wir in unserem geflissentlichen Zweifel an Allem bis zu der Annahme gingen, ein allmächtiger Urheber unserer Entstehung suche uns auf alle erdenkbare Weise zu täuschen: da erfuhren wir doch in uns jene Freiheit, kraft deren wir uns enthalten können, das nicht ganz Sichere und Ausgemachte zu glauben. Und Nichts in der Welt kann unmittelbar gewisser und deutlicher sein, als was in jenem Augenblick des Zweifels zweifellos schien.

## § 40.

Aber wir haben bei der Anerkennung des göttlichen Daseins zugleich begriffen, die Macht Gottes sei so unermeßlich, daß wir nicht meinen dürfen, wir vermöchten Etwas zu thun, das nicht vorher von Gott so geordnet war. Und so können wir uns leicht in große Schwierigkeiten verwickeln, wenn wir diese göttliche Vorherbestimmung mit unserer Willensfreiheit zu vereinigen und beide zusammen zu begreifen suchen.

## § 41.

Doch werden wir uns von diesen Schwierigkeiten befreien, wenn wir bedenken, daß unser Geist endlich, Gottes Macht aber, kraft deren er alles Wirkliche und Mögliche nicht blos von Ewigkeit vorher gewußt, sondern auch gewollt und vorherbestimmt hat, unendlich sei; daß wir mithin diese Macht zwar soweit erfassen, daß wir klar und deutlich erkennen, sie sei in Gott, aber nicht soweit begreifen, um einzusehen, wie sie die freien Handlungen der Menschen unbestimmt läßt. Aber der Freiheit und Willkür in uns sind wir uns so sehr bewußt, daß wir Nichts einleuchender und vollkommener begreifen. Es würde ja ungereimt sein, wollten wir, weil wir Eines nicht begreifen, das uns nach unserer Natur offen-

das unbegreiflich sein mag, deshalb an einem Anderen zweifeln, was wir innerlich begreifen und in uns selbst erfahren.

§ 42.

Wenn aber, wie wir begriffen haben, unsere Irrthümer alle vom Willen abhängen, so kann es befremdlich scheinen, daß wir jemals irren, weil doch Niemand irren **will**. Aber ein Anderes ist **irren wollen**, ein Anderes, solchen Vorstellungen beistimmen wollen, in denen sich Irrthum findet. Und wenn auch in Wahrheit Keiner ausdrücklich **irren will**, so ist doch kaum Einer, der nicht oft solchen Vorstellungen beistimmen will, in denen wider sein Wissen Irrthum enthalten ist. Ja sogar die Begierde nach Wahrheit erzeugt sehr häufig den Irrthum, weil die Leute ohne recht zu wissen, **wie** man die Wahrheit zu suchen habe, über Dinge urtheilen, die sie nicht erkennen.

§ 43.

Gewiß werden wir aber niemals Irrthum für Wahrheit gelten lassen, wenn wir nur solchen Dingen beistimmen, die wir klar und deutlich erkennen. Ich sage **gewiß**, weil das Erkenntnißvermögen, das uns der wahrhaftige Gott gegeben hat, sich nicht auf den Irrthum hinrichten kann, und ebensowenig das Vermögen der Beistimmung, wenn es sich blos auf das erstreckt, was wir deutlich erkennen. Und selbst wenn dies durch keinen Grund bewiesen würde, so ist es doch allen Gemüthern von Natur so eingeprägt, daß wir unwillkürlich den Vorstellungen beistimmen, die wir klar erkennen, und auf keine Weise an ihrer Wahrheit zweifeln.

§ 44.

Ebenso ist es gewiß, daß, wenn wir irgend einem Grunde, den wir nicht erkennen, beistimmen, wir entweder irren oder nur durch Zufall die Wahrheit treffen, und somit nicht wissen, daß

nnen wir sie klarer und deutlicher als alle körperliche Wesen
ısehen, weil sie mehr als diese unser Denken erfüllen, ein-
cher sind und durch keine Schranken verdunkelt werden.

§ 20.

Weil aber nicht Alle sich dessen bewußt sind und weil sie, wie
i der Idee einer künstlichen Maschine, gewöhnlich nicht wissen,
oher sie jene Idee haben, und wir inne geworden sind, daß die
dee Gottes, wie wir dieselbe stets gehabt, uns einmal von Gott
gekommen sei, so müssen wir jetzt fragen, woher wir selbst sind,
e wir jene Idee der höchsten Vollkommenheiten Gottes in uns
ıben? Denn es ist aus natürlichen Gründen ganz klar, daß ein
Wesen, welches etwas Vollkommeneres als sich selbst erkennt, nicht
ın sich selbst sein könne. Es würde sich sonst alle die Vollkom-
enheiten gegeben haben, deren Idee es in sich hat. Es kann
ithin sein Dasein nur von einem Wesen haben, das alle jene
ollkommenheiten wirklich in sich hat, d. h. nur von Gott.

§ 21.

Nichts kann die einleuchtende Klarheit dieses Beweises ver-
ınkeln, achten wir nur auf das Wesen der Zeit oder der Dauer
r Dinge. Denn es verhält sich mit der Zeit so, daß ihre Theile
cht von einander abhängen und nicht zugleich existiren. Also
ıraus, daß wir sind, folgt nicht, daß wir auch in der nächst fol-
nden Zeit sein werden, es müßte denn jenes Wesen, das uns zu-
st hervorgebracht hat, uns immer wieder von Neuem hervorbrin-
n, d. h. uns erhalten. Denn wir sehen wohl, daß in uns
ine Macht ist, durch die wir uns erhalten, und daß jenes We-
n, das mächtig genug ist, um uns, die wir von ihm verschieden
ıd, zu erhalten, um so mehr auch sich selbst erhält, oder viel-
ehr nicht nöthig hat, von einem Anderen erhalten zu werden,
ıß es also mit einem Worte Gott ist.

§ 22.

Diese Art, das Dasein Gottes zu beweisen, nämlich durch die Idee Gottes, hat den großen Vorzug, daß wir zugleich, so weit es die Schwäche unserer Natur zuläßt, erkennen, was für ein Wesen Gott ist. Denn im Hinblick auf die uns eingeborene Idee Gottes sehen wir, daß er ewig, allwissend, allmächtig sei, Quell aller Güte und Wahrheit, Schöpfer aller Dinge, mit einem Worte, daß er Etwas in sich enthalte, worin wir irgend eine unendliche oder durch keinerlei Unvollkommenheit beschränkte Vollkommenheit deutlich erblicken können.

§ 23.

Denn es giebt Mancherlei, worin zwar einige Vollkommenheit sich erkennen läßt, aber auch einige Unvollkommenheit und Beschränkung. Natürlich können solche Beschaffenheiten nicht auf Gott passen. So schließt z. B. die körperliche Natur mit der räumlichen Ausdehnung die Theilbarkeit in sich. Theilbar sein ist eine Unvollkommenheit. Also ist gewiß, daß Gott kein Körper ist. Empfinden ist freilich eine gewisse Vollkommenheit in uns, aber in jeder Empfindung ist ein Leiden, leiden aber heißt von irgend einem Wesen abhängig sein, also müssen wir dafürhalten, daß Gott auf keine Weise empfinde, sondern nur denke und wolle, aber auch nicht denke und wolle, wie wir, durch eine Reihe unterschiedener Thätigkeiten, sondern so, daß er durch einen einzigen, stets sich selbst gleichen, absolut einfachen Act Alles zugleich denkt, will, bewirkt. Ich sage Alles, d. h. alle Wesen, denn er will nicht das Böse, weil das Böse kein Wesen ist.

§ 24.

Weil nun Gott von Allem, was ist oder sein kann, allein die wahre Ursache ausmacht, so ist klar, daß wir die beste Methode zu philosophiren befolgen werden, wenn wir aus der Erkenntniß

Gottes selbst die von ihm geschaffenen Wesen darzuthun und abzuleiten suchen, um auf diese Weise die vollkommenste Wissenschaft zu erreichen, nämlich die Erkenntniß der Wirkungen durch die Ursachen. Um diese Aufgabe sicher und ohne Gefahr des Irrthums anzugreifen, müssen wir vorsichtig und mit aller Sorgfalt sowohl der Unendlichkeit Gottes als unserer eigenen Endlichkeit eingedenk sein.

§ 25.

Wenn uns also Gott von seinem eigenen Wesen oder von anderen Dingen Etwas offenbart, das unsere natürlichen Geisteskräfte übersteigt, wie da sind die Mysterien der Menschwerdung und Dreieinigkeit, so werden wir uns nicht weigern, zu glauben, so wenig wir diese Dinge klar erkennen. Und überhaupt wird es uns nicht befremden, daß sowohl in seinem eigenen unermeßlichen Wesen als in den von ihm geschaffenen Dingen Vieles über unsere Fassungskraft hinausgeht.

§ 26.

Wir wollen uns daher nicht mit Untersuchungen über das Unendliche ermüden. Da wir endliche Wesen sind, so würde es ungereimt sein, wollten wir in Betreff des Unendlichen etwas Bestimmtes aussagen und somit dasselbe zu begrenzen und zu begreifen suchen. Darum werden wir uns auch nicht mit jenen Fragen beunruhigen: ob bei einer gegebenen unendlichen Linie deren mittlerer Theil auch unendlich sei, oder ob eine unendlich große Zahl gleich oder ungleich sei, und was dergleichen mehr ist? Mit solchen Dingen plagen sich nur Leute, die ihren Geist für unendlich halten. Wir dagegen werden alle jene Dinge, bei denen sich in der Betrachtung kein Ende auffinden läßt, nicht als u n e n d l i c h e, sondern als e n d l o s e ansehen. So können wir uns keine Ausdehnung so groß vorstellen, daß nicht noch eine größere sich denken ließe. Darum werden wir erklären, die Größe der denkbaren

Dinge sei endlos. Und weil kein Körper in so viele Theile getheilt werden kann, daß die einzelnen Theile nicht wieder theilbar erscheinen, so werden wir dafürhalten, daß die Quantität ins Endlose theilbar sei. Und weil die Zahl der Sterne sich nie so groß vorstellen läßt, daß nicht denkbarer Weise noch mehr von Gott konnten geschaffen werden, so werden wir annehmen, daß auch die Zahl der Sterne endlos sei. Und so in den anderen Fällen.

§ 27.

Wir sagen in diesen Fällen lieber endlos als unendlich, einmal, um den Namen „unendlich" Gott allein vorzubehalten, weil wir in ihm allein in jeder Beziehung nicht blos keine Grenzen finden, sondern auch positiv erkennen, daß keine da sind; dann, weil wir bei anderen Dingen nicht ebenso positiv erkennen, daß sie in irgend einer Beziehung keine Grenzen haben, sondern nur negativ bekennen, daß wir die Grenzen, welche sie haben, nicht im Stande sind zu finden.

§ 28.

So werden wir auch in Betreff der natürlichen Dinge niemals die Gründe von der Absicht hernehmen, die Gott oder die Natur sich bei der Entstehung jener Dinge gesetzt hat. Denn wir dürfen uns nicht anmaßen, uns für Theilnehmer an seinen Plänen zu halten. Sondern wir werden ihn selbst als die bewirkende Ursache aller Dinge betrachten und nun zusehen, was nach der natürlichen Einsicht, die er uns gegeben, aus seinen Eigenschaften, von denen er uns einige Kenntniß hat mittheilen wollen, in Beziehung auf seine Wirkungen folgt, die unsern Sinnen erscheinen. Dabei bleiben wir, wie gesagt, eingedenk, daß die natürliche Vernunft nur so lange Glauben verdient, als Gott nichts ihr Entgegengesetztes offenbart*).

---

*) S. oben Vierte Betrachtung, Seite 112 u 113. Anmerkung.

§ 29.

Die erste Eigenschaft Gottes, die hier in Betrachtung kommt, besteht darin, daß er absolut wahrhaft ist und Geber alles Lichts. Darum ist es ungereimt, daß er uns täuschen oder im eigentlichen und positiven Sinn die Ursache der Irrthümer sein solle, denen wir, wie die Erfahrung zeigt, unterworfen sind. Täuschen können mag bei uns Menschen etwa als ein Zeichen von Geist gelten; täuschen wollen ist stets die unzweifelhafte Folge von Bosheit, Furcht oder Schwäche und kann darum nie von Gott gelten.

§ 30.

Hieraus folgt, daß das Licht der Natur oder das uns von Gott verliehene Erkenntnißvermögen kein Object je erfassen könne, das nicht wahr ist, sofern es von dem Licht der Erkenntniß beleuchtet, d. h. sofern es klar und deutlich begriffen wird. Denn Gott würde mit Recht ein Lügengeist heißen, wenn er uns ein ein Vermögen gegeben hätte, das von Grund aus verkehrt ist und den Irrthum für Wahrheit nimmt. So ist jener gewaltige Zweifel gehoben, der daher kam, daß wir nicht wußten, ob wir nicht von Natur so beschaffen wären, daß wir uns auch in den scheinbar klarsten Dingen täuschten. Ja auch die anderen oben erwähnten Zweifelsgründe werden sich von hier aus leicht heben lassen. Denn die mathematischen Wahrheiten dürfen uns nicht weiter verdächtig sein, weil sie vollkommen durchsichtig sind. Und wenn wir darauf merken, was in den Sinnen, was im Wachen oder im Traum klar und deutlich ist, und es von dem Unklaren und Dunkeln unterscheiden, so werden wir leicht in jeder Sache erkennen, was darin als wahr gelten darf. Ich brauche hier nicht weitläufig zu sein, da ich diese Dinge schon in den metaphysischen Betrachtungen behandelt habe und ihre genauere Erörterung von dem Verständniß des Folgenden abhängt.

§ 31.

Obgleich uns Gott nicht täuscht, so kommt es doch häufig, daß wir irren. Um nun Ursprung und Ursache unserer Irrthümer zu erforschen und zu lernen, wie man sich davor hütet, muß man wohl beachten, daß die Irrthümer nicht sowohl vom Verstande als vom Willen abhängen und nichts Reales sind, zu dessen Hervorbringung die thatsächliche Mitwirkung Gottes erforderlich ist, sondern daß sie in Rücksicht auf Gott nur Negationen*), in Rücksicht auf uns Mängel sind.

§ 32.

Alle Denkweisen nämlich, die wir in uns finden, lassen sich auf zwei Arten zurückführen: die eine ist Vorstellung oder Denkthätigkeit, die andere Strebung oder Willensthätigkeit. Denn Empfinden, Einbilden, reines Denken sind verschiedene Weisen des Vorstellens; wie Begehren, Verabscheuen, Bejahen, Verneinen, Zweifeln verschiedene Weisen des Wollens.

§ 33.

Wenn wir nun Etwas vorstellen, ohne uns dazu irgend wie bejahend oder verneinend zu verhalten, so ist klar, daß wir uns nicht täuschen. Es ist ebenso klar, daß wir uns nicht täuschen, wenn wir nur das, was wir klar und deutlich vorstellen, als positiv oder negativ bejahen oder verneinen, sondern nur dann, wenn wir Etwas, wie es wohl geschieht, nicht richtig vorstellen und dennoch darüber urtheilen.

---

*) „D. h. Etwas, das nicht von Gott ist, das uns Gott nicht gegeben hat.“ S. französische Uebersetzung von Picot Oeuvres de Des cartes publ. p. Vict. Cousin T. III. p. 83.

§ 34.

Zum Urtheilen gehört zwar der Verstand, weil wir über Etwas, das wir auf keine Weise vorstellen, auch in keiner Weise urtheilen können, aber es gehört dazu auch der Wille, um das Vorgestellte zu bejahen. Es gehört aber nicht dazu, wenigstens nicht zum Urtheilen überhaupt, die vollständige und durchgängige Vorstellung eines Dinges, denn wir können Vielem beistimmen, das wir nur sehr dunkel und unklar erkennen.

§ 35.

Und zwar erstreckt sich die Verstandeserkenntniß nur auf ein kleines, ihr offenes Gebiet und ist in allen Fällen sehr begrenzt. Dagegen kann der Wille in gewissem Sinne unendlich genannt werden, denn es giebt, so viel wir sehen, kein Object irgend eines anderen, sogar des unermeßlichen göttlichen Willens, worauf nicht auch unser Wille sich erstrecken kann. So läßt sich der Wille leicht über das Gebiet der klaren Einsicht hinaus (ins Unklare) ausdehnen, und sobald dies geschieht, ist es nicht mehr zu verwundern, wenn wir irren.

§ 36.

Doch in keinem Falle darf man meinen, Gott sei der Urheber unserer Irrthümer, weil er uns einen nicht allwissenden Verstand gegeben habe. Denn es liegt in der Natur des creatürlichen Verstandes, daß er endlich, und in der Natur des endlichen Verstandes, daß er sich nicht auf Alles erstreckt.

§ 37.

Daß aber der Wille den weitesten Spielraum hat, ist seinem Wesen gemäß, und es ist die höchste Vollkommenheit des Menschen, daß er durch den Willen d. h. frei handelt und somit auf eigene Art Urheber seiner Handlungen ist und um ihretwillen Lob verdient. Denn Automaten lobt man nicht, weil sie alle Bewegungen,

zu denen sie eingerichtet sind, genau vollziehen, denn sie machen diese Bewegungen nothwendig so und nicht anders; man lobt den Künstler, der die Automaten so genau gemacht hat, denn der Künstler hat dieselben nicht nothwendig, sondern frei ins Werk gerichtet. Und so dürfen wir uns, daß wir die Wahrheit ergreifen, wenn wir sie nämlich ergreifen, fürwahr mehr zurechnen, weil diese Erkenntniß eine **Willensthat** ist, als wenn sie ein Act der Nothwendigkeit wäre.

## § 38.

Daß wir aber in Irrthümer verfallen, ist wohl ein Mangel in unserem Handeln oder im Gebrauch der Freiheit, aber nicht in unserem Wesen, denn dieses Wesen bleibt sich gleich, ob wir richtig oder unrichtig urtheilen. Auch wenn Gott unserem Verstande einen so durchdringenden Blick hätte geben können, daß wir niemals irrten, so haben wir doch kein Recht, dies von Gott zu fordern. Wenn unter Menschen Einer die Macht hat, ein Uebel zu verhindern, und es nicht thut, so sagen wir, er sei die Ursache jenes Uebels. Aber so dürfen wir nicht von Gott meinen, daß er deßhalb die Ursache unserer Irrthümer sei, weil er es hätte machen können, daß wir niemals irren. Denn die Macht, welche die Menschen im Verhältniß zu einander haben, ist darauf angewiesen, daß man sie braucht, um sich gegenseitig vor Uebeln zu bewahren. Dagegen die Macht Gottes gegen alle übrige Wesen ist vollkommen unbedingt und frei. Darum sind wir ihm für das Gute, das er uns geschenkt, zwar allen Dank schuldig, aber haben kein Recht, darüber zu klagen, daß er uns nicht Alles geschenkt habe, was er nach unserer Ansicht uns hätte schenken können.

## § 39.

Daß aber unser Wille frei und wir im Stande sind, vielen Dingen nach Belieben beizustimmen oder nicht beizustimmen, ist

so offenbar, daß wir diese Einsicht unter die ersten und allgemeinsten uns angeborenen Begriffe rechnen müssen. Auch hat sich diese Freiheit schon kurz vorher gezeigt, als wir in unserem geflissentlichen Zweifel an Allem bis zu der Annahme gingen, ein allmächtiger Urheber unserer Entstehung suche uns auf alle erdenkbare Weise zu täuschen: da erfuhren wir doch in uns jene Freiheit, kraft deren wir uns enthalten können, das nicht ganz Sichere und Ausgemachte zu glauben. Und Nichts in der Welt kann unmittelbar gewisser und deutlicher sein, als was in jenem Augenblick des Zweifels zweifellos schien.

§ 40.

Aber wir haben bei der Anerkennung des göttlichen Daseins zugleich begriffen, die Macht Gottes sei so unermeßlich, daß wir nicht meinen dürfen, wir vermöchten Etwas zu thun, das nicht vorher von Gott so geordnet war. Und so können wir uns leicht in große Schwierigkeiten verwickeln, wenn wir diese göttliche Vorherbestimmung mit unserer Willensfreiheit zu vereinigen und beide zusammen zu begreifen suchen.

§ 41.

Doch werden wir uns von diesen Schwierigkeiten befreien, wenn wir bedenken, daß unser Geist endlich, Gottes Macht aber, kraft deren er alles Wirkliche und Mögliche nicht blos von Ewigkeit vorher gewußt, sondern auch gewollt und vorherbestimmt hat, unendlich sei; daß wir mithin diese Macht zwar soweit erfassen, daß wir klar und deutlich erkennen, sie sei in Gott, aber nicht soweit begreifen, um einzusehen, wie sie die freien Handlungen der Menschen unbestimmt läßt. Aber der Freiheit und Willkür in uns sind wir uns so sehr bewußt, daß wir Nichts einleuchtender und vollkommener begreifen. Es würde ja ungereimt sein, wollten wir, weil wir Eines nicht begreifen, das uns nach unserer Natur offen-

bar unbegreiflich sein muß, deßhalb an einem Anderen zweifeln, das wir innerlichst begreifen und in uns selbst erfahren.

§ 42.

Wenn aber, wie wir begriffen haben, unsere Irrthümer alle vom Willen abhängen, so kann es befremdlich scheinen, daß wir jemals irren, weil doch Niemand irren will. Aber ein Anderes ist irren wollen, ein Anderes, solchen Vorstellungen beistimmen wollen, in denen sich Irrthum findet. Und wenn auch in Wahrheit Keiner ausdrücklich irren will, so ist doch kaum Einer, der nicht oft solchen Vorstellungen beistimmen will, in denen wider sein Wissen Irrthum enthalten ist. Ja sogar die Begierde nach Wahrheit erzeugt sehr häufig den Irrthum, weil die Leute ohne recht zu wissen, wie man die Wahrheit zu suchen habe, über Dinge urtheilen, die sie nicht erkennen.

§ 43.

Gewiß werden wir aber niemals Irrthum für Wahrheit gelten lassen, wenn wir nur solchen Dingen beistimmen, die wir klar und deutlich erkennen. Ich sage gewiß, weil das Erkenntnißvermögen, das uns der wahrhaftige Gott gegeben hat, sich nicht auf den Irrthum hinrichten kann, und ebensowenig das Vermögen der Beistimmung, wenn es sich blos auf das erstreckt, was wir deutlich erkennen. Und selbst wenn dies durch keinen Grund bewiesen würde, so ist es doch allen Gemüthern von Natur so eingeprägt, daß wir unwillkürlich den Vorstellungen beistimmen, die wir klar erkennen, und auf keine Weise an ihrer Wahrheit zweifeln.

§ 44.

Ebenso ist es gewiß, daß, wenn wir irgend einem Grunde, den wir nicht erkennen, beistimmen, wir entweder irren oder nur durch Zufall die Wahrheit treffen, und somit nicht wissen, daß

wir recht haben. Indessen geschieht es in der That selten, daß wir den Objecten mit dem Bewußtsein der Nichterkenntniß beistimmen, denn die natürliche Vernunft heißt uns nur über erkannte Dinge urtheilen. Darin aber irren wir am häufigsten, daß wir in vielen Dingen meinen, wir hätten sie längst erkannt, sie dem Gedächtniß überlassen und nun bejahen, als ob sie vollkommen erkannt wären, während wir sie in Wahrheit doch niemals erkannt haben.

§ 45.

Ja sehr viele Menschen begreifen in ihrem ganzen Leben Nichts so richtig, um sicher darüber zu urtheilen. Denn zu einer Einsicht, auf die ein sicheres und unbedenkliches Urtheil sich gründen kann, gehört nicht blos, daß sie klar, sondern auch, daß sie deutlich ist. Klar nenne ich die Vorstellung, welche dem aufmerksamen Geist gegenwärtig und offen ist, so wie wir sagen, wir sehen klar, wenn das Object dem anschauenden Auge gegenwärtig und der Gesichtseindruck stark und bestimmt genug ist. Deutlich aber nenne ich die Vorstellung, welche klar und zugleich von allem Anderen so geschieden und abgeschnitten ist, daß sie nur Klares in sich enthält.

§ 46.

Wenn z. B. Jemand irgend einen heftigen Schmerz empfindet, so ist diese Vorstellung des Schmerzes in ihm zwar ganz klar, aber nicht immer deutlich, denn gewöhnlich verwirren die Menschen jene Vorstellung mit ihrem dunkeln Urtheile von dem Object, das ihrer Meinung nach an der schmerzhaften Stelle der Empfindung des Schmerzes, den sie allein klar vorstellen, ähnlich ist. Und so kann eine Vorstellung klar sein, die nicht deutlich ist, aber keine Vorstellung deutlich, ohne zugleich klar zu sein.

## § 47.

Nun ist in der Kindheit der Geist so sehr in den Körper versenkt, daß er zwar Mancherlei klar, doch nie etwas deutlich vorgestellt hat, und da er in jener Zeit dennoch über Vieles geurtheilt, so stammen von hier die vielen Vorurtheile, welche die meisten Menschen auch später nie ablegen. Um uns von diesen Vorurtheilen losmachen zu können, will ich hier insgesammt alle die einfachen Begriffe aufzählen, aus denen unsere Gedanken bestehen, und ich will unterscheiden, was in einem jeden dieser Begriffe klar und was dunkel oder so beschaffen ist, daß wir darin irren können.

## § 48.

Was auch nur unter unsere Vorstellung fällt, betrachten wir entweder als Dinge oder Beschaffenheiten der Dinge oder als ewige Wahrheiten, die keine Existenz außer unserem Denken haben.

Von den Begriffen, die sich auf Dinge beziehen, sind die allgemeinsten Substanz, Dauer, Ordnung, Zahl und andere der Art, die sich auf alle Gattungen der Dinge erstrecken. Doch erkenne ich nicht mehr als zwei oberste Gattungen der Dinge: die eine der intellectuellen Dinge oder Gedankenwesen d. h. Alles, was zum Geist oder zur denkenden Substanz gehört, die andere der materiellen Dinge oder Alles, was zur ausgedehnten Substanz d. h. zum Körper gehört.

Vorstellung, Wille und alle Arten sowohl des Vorstellens als des Wollens gehören zur denkenden Substanz; zur ausgedehnten dagegen Größe oder die Ausdehnung selbst in Länge, Breite und Tiefe, Figur, Bewegung, auch Lage und Theilbarkeit der Theile und Anderes dergleichen.

Aber wir erfahren in uns noch manches Andere, das sich weder blos auf den Geist noch blos auf den Körper beziehen läßt, und das, wie unten an seinem Ort gezeigt werden wird, von der engen und innigen Vereinigung des Geistes mit dem Körper herrührt, nämlich die Triebe des Hungers, des Durstes u. s. f. Und ebenso die Gemüthsbewegungen oder Leidenschaften, die nicht blos im Denken bestehen, wie die Bewegung zum Zorn, zur Heiterkeit, Trauer, Liebe u. s. f. Und zuletzt alle Empfindungen z. B. Schmerz, Kitzel, Licht, Farbe, Töne, Geruch, Geschmack, Wärme, Härte und die anderen fühlbaren Beschaffenheiten.

§ 49.

Dieses Alles betrachten wir gleichsam als Dinge oder als Beschaffenheiten oder Modi der Dinge. Wenn wir aber anerkennen, daß unmöglich aus Nichts Etwas werden könne, so wird dieser Satz: „aus Nichts wird Nichts“ nicht als ein existirendes Ding, auch nicht als Modus eines Dinges angesehen, sondern als eine ewige Wahrheit, die unserem Geiste inwohnt und Gemeinbegriff oder Axiom heißt. Von dieser Art sind die Sätze: „unmöglich kann dasselbe zugleich sein und nicht sein“, „was geschehen ist, kann nicht ungeschehen gemacht werden“, „der Denkende muß, während er denkt, existiren“, und unzählige andere, die zwar nicht leicht alle aufzuzählen sind, doch nothwendig gewußt werden, sobald der Anlaß kommt, ihrer zu gedenken, und wir durch keine Vorurtheile verblendet werden.

§ 50.

Was nun diese Gemeinbegriffe anlangt, so ist kein Zweifel, daß sie klar und deutlich zu erkennen sind, denn sonst würden sie nicht Gemeinbegriffe heißen. Wie denn auch einige darunter nicht gleichmäßig bei Allen jenen Namen verdienen, weil sie nicht gleichmäßig von Allen erkannt werden. Nicht deßhalb, glaube ich, weil

das Erkenntnißvermögen bei dem Einen weiter reicht als bei dem Andern, sondern weil jene Grundbegriffe den vorgefaßten Meinungen gewisser Leute widerstreiten, die sie deßhalb nicht leicht fassen können, auch wenn manche Andere, die jene Vorurtheile nicht haben, diese Wahrheiten auf das Klarste einsehen.

§ 51.

Was aber jene Objecte betrifft, die wir als Dinge oder deren Modi ansehen, so ist es der Mühe werth, sie einzeln jedes für sich zu betrachten.

Unter Substanz können wir nur ein Wesen verstehen, welches so existirt, daß es zu seiner Existenz keines anderen Wesens bedarf. Und zwar kann unter der Substanz, die in keiner Weise eines anderen Wesens bedarf, nur eine einzige verstanden werden, nämlich Gott. Alle andere dagegen können begreiflicherweise nur unter der Mitwirkung Gottes existiren. Und so paßt der Name Substanz nicht „univoce", wie sich die Schule ausdrückt, auf Gott und jene andere Wesen, d. h. es giebt keine Bedeutung des Wortes Substanz, die von Gott und den Creaturen gemeinschaftlich gelten könnte*).

*) Der obige Paragraph ist für die Fortbildung der Lehre Descartes' bedeutsam. Aus dem Begriff der Substanz wird die Einheit derselben abgeleitet. Mit dieser Einsicht geht Descartes geraden Weges auf Spinoza zu. Aus der Einheit der Substanz folgt, daß die vielen Dingen nicht eigentlich substantiell, also nicht selbstständig, sondern in ihrem Dasein von der Mitwirkung Gottes abhängig sind. Diese Erklärung eröffnet schon den Occasionalismus. Es wird also gefolgert werden müssen, daß das menschliche Leben nur möglich sei unter der Mitwirkung Gottes (Geulinx), und eben dasselbe muß vom menschlichen Erkennen gelten (Malebranche).

Der Uebers.

§ 52.

Dagegen lassen sich die körperliche Substanz und der geschaffene Geist oder die denkende Substanz unter diesen gemeinschaftlichen Begriff fassen, daß sie Wesen sind, die zu ihrer Existenz blos Gottes Mitwirkung bedürfen.

Indessen läßt sich aus der bloßen Existenz die Substanz zunächst nicht wahrnehmen, denn die bloße Existenz an sich macht sich uns nicht wahrnehmbar, sondern wir anerkennen die Substanz leicht aus einem ihrer Attribute jenem Satze gemäß: daß Attribute oder Eigenschaften oder Beschaffenheiten unmöglich gleich Nichts sind. Daraus nämlich, daß wir erkennen, es sei irgend ein Attribut vorhanden, schließen wir leicht, daß auch ein existirendes Wesen oder eine Substanz, der jenes Attribut zukomme, dasein müsse.

§ 53.

Und zwar wird aus jedem beliebigen Attribute die Substanz erkannt. Doch giebt es bei jeder Substanz eine hauptsächliche Eigenschaft, die deren Natur und Wesen ausmacht, und auf die sich alle übrigen zurückführen lassen. So macht die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe das Wesen der körperlichen Substanz aus, und das Denken das der denkenden. Denn Alles, was sonst noch dem Körper zugeschrieben werden kann, setzt die Ausdehnung voraus und ist nur eine Art und Weise der Ausdehnung, und ebenso sind alle Vorgänge in unserm Geist nur verschiedene Weisen des Denkens. So läßt sich z. B. Figur nur in einem ausgedehnten Wesen, Bewegung nur im Raum, Einbildung, Empfindung, Wille nur in einem denkenden Wesen begreifen. Dagegen läßt sich die Ausdehnung ohne Figur und Bewegung, das Denken ohne Einbildung oder Empfindung begreifen, und so in anderen Fällen, wie es Jedem bei einiger Ueberlegung einleuchtet.

§ 54.

So können wir leicht zwei klare und deutliche Begriffe oder Ideen haben: die einer geschaffenen Substanz, welche denkt, und die einer körperlichen Substanz, wenn wir nämlich alle Attribute des Denkens genau von den Attributen der Ausdehnung unterscheiden. Wie wir denn auch eine klare und deutliche Idee haben können von einer ungeschaffenen und unabhängigen Substanz, welche denkt, d. i. von Gott, wenn wir nur nicht dabei voraussetzen, daß diese Idee Alles, das in Gott ist, vollkommen ausdrücken solle, und wir auch selbst in dieser Idee nichts willkürlich annehmen, sondern nur darauf achten, was sie in Wahrheit in sich enthält, und was, wie wir klar erkennen, zur Natur des vollkommensten Wesens gehört.

§ 55.

Dauer, Ordnung, Zahl werden von uns ganz deutlich erkannt werden, wenn wir ihnen keinen Substanzbegriff andichten, sondern dafür halten: die Dauer irgend eines Dinges sei blos ein Modus, unter welchem wir das Ding begreifen, sofern es zu sein beharrt, und ebenso seien Ordnung und Zahl nichts von den geordneten und gezählten Dingen Verschiedenes, sondern blos Modi, unter denen wir jene Dinge betrachten.

§ 56.

Und zwar begreifen wir hier unter Modi ganz dasselbe als sonst unter Attributen oder Beschaffenheiten.

Erwägen wir, daß sie die Substanz afficiren und verändern, so nennen wir sie Modi; erwägen wir, daß die veränderliche Substanz als eine so oder anders beschaffene bezeichnet werden kann, so nennen wir jene Modi Beschaffenheiten (Qualitäten); sehen wir endlich im Allgemeinen, daß nur solche Beschaffenheiten der Substanz inwohnen, so nennen wir sie Attribute.

Darum sagen wir, daß es in Gott nicht eigentlich Modi oder Beschaffenheiten, sondern nur Attribute giebt, denn es läßt sich in Gott keine Veränderung denken. Und ebenso muß in den geschaffenen Dingen das, was darin sich immer gleich bleibt, wie in einem existirenden und dauernden Dinge die Existenz und Dauer, nicht Beschaffenheit oder Modus, sondern Attribut heißen *).

§ 57.

Die Einen sind in den Dingen selbst, deren Attribute oder Modi sie heißen, die Anderen nur in unserem Denken. So ist die Zeit, wenn wir sie von der Dauer im Allgemeinen genommen unterscheiden und sagen, sie sei die Zahl der Bewegung, blos ein Modus des Denkens. Denn die Dauer der Dinge ist offenbar in der Bewegung dieselbe als in der Ruhe, wie daraus erhellt, daß, wenn sich zwei Körper eine Stunde lang bewegen, der eine langsam, der andere schnell, wir bei dem einen ebenso viel Zeit als bei dem anderen, obgleich bei dem letzteren weit mehr Bewegung zählen. Um aber die Dauer der Dinge zu messen, so vergleichen wir sie mit der Dauer jener größten und gleichförmigsten Bewegungen, wodurch Jahr und Tag entstehen, und diese so gemessene Dauer nennen wir Zeit. Also ist die Zeit außer der Dauer im Allgemeinen genommen nichts weiter als eine Denkweise.

---

*) Also unterscheiden sich die Begriffe Attribut, Accidens, Modus, Qualität in folgender Weise. Die Substanz oder das Ding ist bestimmt durch seine Beschaffenheiten. Diese Beschaffenheiten sind entweder nothwendige oder zufällige. Die nothwendigen sind unveränderlich bleibend, die zufälligen dagegen veränderlich wechselnd. Jene heißen Attribute, diese Qualitäten. Die Qualitäten als zufällige heißen Accidenzen, als wechselnde heißen sie Modi. Der Uebers.

§ 58.

Ebenso ist die Zahl, abgesehen von den einzelnen erschaffenen Dingen, im Abstracten und Allgemeinen betrachtet, nur eine Denkweise, wie überhaupt alle sogenannte Universalien.

§ 59.

Diese Universalien kommen nur daher, daß wir ein und dieselbe Idee brauchen, um alle unter einander ähnliche Einzeldinge vorzustellen. Wie wir auch ein und dasselbe Wort allen durch jene Idee vorgestellten Dingen beilegen, und dieses Wort ist das Allgemeine.

Wenn wir z. B. zwei Steine sehen und nicht auf deren eigenthümliche Natur, sondern nur darauf achten, daß es zwei sind, so bilden wir die Idee der sogenannten Zweizahl, und wenn wir nachher zwei Vögel oder zwei Bäume sehen und ebenfalls nicht ihre eigenthümlichen Beschaffenheiten, sondern nur, daß sie zwei sind, beachten, so wiederholen wir dieselbe Idee als vorher. Diese Idee ist mithin allgemein, wie wir denn auch diese Zahl mit demselben allgemeinen Worte als „Zwei" bezeichnen. Ebenso, wenn wir eine von drei Linien eingeschlossene Figur betrachten, so bilden wir uns deren Idee und nennen sie die Idee eines Dreiecks und dann brauchen wir sie, um uns alle mögliche, von drei Linien begrenzte Figuren vorzustellen. Bemerken wir nun weiter, daß von den Dreiecken die einen einen rechten Winkel haben, die anderen nicht haben, so bilden wir die allgemeine Idee eines rechtwinkligen Dreiecks, die in Rücksicht auf jene erste allgemeine Idee Art (Spezies) genannt wird. Und diese rechtwinklige Beschaffenheit des Dreiecks ist die Gattungsdifferenz, wodurch alle rechtwinklige Dreiecke von allen anderen unterschieden werden. Und daß in diesen Dreiecken das Quadrat der Hypotenuse gleich ist den summirten Quadraten der Katheten, das ist eine Eigenthüm-

lichkeit, die allen rechtwinkligen Dreiecken und blos ihnen zukömmt. Endlich wenn wir den Fall haben, daß einige dieser so beschaffenen Dreiecke sich bewegen, andere ruhen, so wird dies eine allgemeine zufällige Beschaffenheit sein (accidens universale).

Und so werden gewöhnlich diese fünf Universalien aufgezählt: Gattung, Art, Artunterschied, Eigenthümlichkeit und zufällige Beschaffenheit (genus, species, differentia, proprium, accidens).

§ 60.

Die Zahl aber in den Dingen selbst entsteht durch deren Unterscheidung. Diese Unterscheidung ist dreifach: real, modal, rational. Real ist sie im eigentlichen Sinn nur zwischen zwei oder mehreren Substanzen. Daß diese thatsächlich von einander verschieden sind, erkennen wir daraus allein, daß die eine ohne die andere sich klar und deutlich erkennen läßt. Indem wir Gottes Dasein anerkennen, sind wir gewiß, daß er in's Werk setzen könne Alles, was wir deutlich einsehen. So sind wir z. B. bloß deßhalb, weil wir die Idee einer ausgedehnten oder körperlichen Substanz haben, so wenig wir schon wissen, ob eine solche Substanz in Wahrheit existirt, dennoch gewiß, daß sie existiren kann, und wenn sie existirt, daß jeder Theil derselben, den wir in Gedanken abgrenzen, von allen übrigen Theilen der Substanz zugleich unterschieden sei. Und daraus allein, daß ein Jeder sich als denkendes Wesen begreift, und daß er in Gedanken jedes andere Wesen, denkendes wie ausgedehntes, von sich ausschließen kann, folgt ebenfalls sicher, daß jeder Einzelne, so betrachtet, von jeder andern denkenden und von jeder körperlichen Substanz wirklich verschieden ist.

Und selbst bei der Annahme, Gott habe mit dem denkenden Wesen ein körperliches so eng als möglich verbunden und aus beiden gleichsam eines zusammengefügt, bleiben die beiden Sub-

§ 58.

Ebenso ist die **Zahl**, abgesehen von den einzelnen erschaffenen Dingen, im Abstracten und Allgemeinen betrachtet, nur eine Denkweise, wie überhaupt alle sogenannte Universalien.

§ 59.

Diese Universalien kommen nur daher, daß wir ein und dieselbe Idee brauchen, um alle unter einander ähnliche Einzeldinge vorzustellen. Wie wir auch ein und dasselbe Wort allen durch jene Idee vorgestellten Dingen beilegen, und dieses Wort ist das Allgemeine.

Wenn wir z. B. zwei Steine sehen und nicht auf deren eigenthümliche Natur, sondern nur darauf achten, daß es zwei sind, so bilden wir die Idee der sogenannten **Zweizahl**, und wenn wir nachher zwei Vögel oder zwei Bäume sehen und ebenfalls nicht ihre eigenthümlichen Beschaffenheiten, sondern nur, daß sie zwei sind, beachten, so wiederholen wir dieselbe Idee als vorher. Diese Idee ist mithin allgemein, wie wir denn auch diese Zahl mit demselben allgemeinen Worte als „Zwei" bezeichnen. Ebenso, wenn wir eine von drei Linien eingeschlossene Figur betrachten, so bilden wir uns deren Idee und nennen sie die Idee eines Dreiecks und dann brauchen wir sie, um uns alle mögliche, von drei Linien begrenzte Figuren vorzustellen. Bemerken wir nun weiter, daß von den Dreiecken die einen einen rechten Winkel haben, die anderen nicht haben, so bilden wir die allgemeine Idee eines rechtwinkligen Dreiecks, die in Rücksicht auf jene erste allgemeine Idee Art (Species) genannt wird. Und diese rechtwinklige Beschaffenheit des Dreiecks ist die **Gattungsdifferenz**, wodurch alle rechtwinklige Dreiecke von allen anderen unterschieden werden. Und daß in diesen Dreiecken das Quadrat der Hypotenuse gleich ist den summirten Quadraten der Katheten, das ist eine **Eigenthüm-**

lichkeit, die allen rechtwinkligen Dreiecken und blos ihnen zukömmt. Endlich wenn wir den Fall haben, daß einige dieser so beschaffenen Dreiecke sich bewegen, andere ruhen, so wird dies eine allgemeine zufällige Beschaffenheit sein (accidens universale).

Und so werden gewöhnlich diese fünf Universalien aufgezählt: Gattung, Art, Artunterschied, Eigenthümlichkeit und zufällige Beschaffenheit (genus, species, differentia, proprium, accidens).

§ 60.

Die Zahl aber in den Dingen selbst entsteht durch deren Unterscheidung. Diese Unterscheidung ist dreifach: real, modal, rational. Real ist sie im eigentlichen Sinn nur zwischen zwei oder mehreren Substanzen. Daß diese thatsächlich von einander verschieden sind, erkennen wir daraus allein, daß die eine ohne die andere sich klar und deutlich erkennen läßt. Indem wir Gottes Dasein anerkennen, sind wir gewiß, daß er in's Werk setzen könne Alles, was wir deutlich einsehen. So sind wir z. B. bloß deßhalb, weil wir die Idee einer ausgedehnten oder körperlichen Substanz haben, so wenig wir schon wissen, ob eine solche Substanz in Wahrheit existirt, dennoch gewiß, daß sie existiren kann, und wenn sie existirt, daß jeder Theil derselben, den wir in Gedanken abgrenzen, von allen übrigen Theilen der Substanz zugleich unterschieden sei. Und daraus allein, daß ein Jeder sich als denkendes Wesen begreift, und daß er in Gedanken jedes andere Wesen, denkendes wie ausgedehntes, von sich ausschließen kann, folgt ebenfalls sicher, daß jeder Einzelne, so betrachtet, von jeder andern denkenden und von jeder körperlichen Substanz wirklich verschieden ist.

Und selbst bei der Annahme, Gott habe mit dem denkenden Wesen ein körperliches so eng als möglich verbunden und aus beiden gleichsam eines zusammengefügt, bleiben die beiden Sub-

stanzen dennoch realiter verschieden. Denn wie eng sie Gott auch vereinigt hat, so konnte er doch nicht selbst die Macht von sich abthun, die er vorher hatte, um jene Substanzen zu trennen oder die eine ohne die andere zu erhalten. Und was Gott von einander trennen oder abgesondert erhalten kann, das ist in Wirklichkeit unterschieden *).

§ 61.

Die modale Unterscheidung ist eine zweifache: die eine zwischen dem eigentlich sogenannten Modus und der Substanz, deren Modus er ist, die andre zwischen zwei Modi eben derselben Substanz. Der erste Unterschied erhellt daraus, daß wir zwar die Substanz ohne den von ihr verschiedenen Modus klar begreifen können, aber nicht umgekehrt diesen Modus ohne die Substanz. Wie Figur und Bewegung sich modaliter von der körperlichen Substanz unterscheiden, so auch Bejahung und Erinnerung vom Geist. Der zweite Unterschied erhellt daraus, daß wir wohl einen Modus ohne den andern und umgekehrt zu erkennen vermögen, aber keinen ohne die Substanz selbst, der sie inwohnen. Z. B. wenn ein Stein sich bewegt und viereckig ist, so kann ich wohl seine viereckige Figur ohne Bewegung und umgekehrt seine Bewegung ohne die viereckige Figur begreifen, aber weder die Bewegung noch diese Figur ohne die Substanz des Steines.

Der Unterschied aber zwischen dem Modus einer Substanz und einer anderen Substanz oder dem Modus einer anderen Substanz, wie z. B. die Bewegung eines Körpers sich von einem andern Körper oder vom Geist unterscheidet, und wie die Bewegung vom Zweifel: dieser Unterschied muß eher real als modal heißen,

*) Hier ist mit den bündigsten Worten die Grundlehre des Occasionalismus ausgesprochen. Der Uebers.

weil jene Modi sich nicht klar erkennen lassen ohne die real verschiedenen Substanzen, deren Modi sie sind.

§ 62.

Die rationale Unterscheidung endlich besteht zwischen der Substanz und einem ihrer Attribute, ohne welches sie selbst nicht begriffen werden kann, oder zwischen zwei solchen Attributen einer und derselben Substanz. Und daraus zeigt sich, daß wir die klare und deutliche Idee einer Substanz nicht bilden können, wenn wir das Attribut von ihr ausschließen, und ebenso wenig die Idee eines ihrer Attribute klar zu erkennen vermögen, wenn wir es von einem andern Attribute absondern.

Wenn z. B. eine Substanz aufhörte zu dauern, so hörte sie auch auf zu sein. Also war sie nur durch unser Denken von ihrer Dauer unterschieden. Und alle Denkweisen, die wir als Attribute der Dinge ansehen, sind nur durch unser Denken sowohl von den Dingen, denen sie zukommen, als auch in einem und demselben Dinge von einander verschieden *).

Ich erinnere mich, diese Art der Unterscheidung mit der modalen einmal vermengt zu haben, nämlich am Ende meiner Erwiederung auf die ersten Einwürfe gegen die Betrachtungen über die Grundlegung der Philosophie; indessen hatte ich an jener Stelle keinen Anlaß, genauer hierüber zu handeln, und für meine damaligen Zwecke reichte es hin, jene beiden Arten von der realen zu unterscheiden.

---

*) Die französische Uebersetzung bringt diese Stelle so: „Und überhaupt alle Attribute, vermöge deren wir von einer und derselben Sache verschiedene Vorstellungen haben, wie z. B. die Ausdehnung des Körpers und deren Theilbarkeit, unterscheiden sich vom Körper, den wir zum Object nehmen, und von einander nur dadurch, daß wir bisweilen unklar an die eine Eigenschaft ohne die andere denken.“ Der Uebers.

§ 63.

Denken und Ausdehnung lassen sich betrachten als die Wesenseigenthümlichkeiten der erkennenden und körperlichen Substanz, und sie müssen ganz so, wie die denkende und ausgedehnte Substanz selbst, d. h. wie Geist und Körper, begriffen werden. So werden sie auf das Klarste und Deutlichste erkannt. Ja, wir erkennen sogar die ausgedehnte oder auch die denkende Substanz leichter als die bloße Substanz, abgesehen von ihrer denkenden oder ausgedehnten Beschaffenheit, denn es hat einige Schwierigkeit, den Begriff der Substanz von den Begriffen des Denkens und der Ausdehnung zu abstrahiren. Diese nämlich sind von der Substanz selbst nur durch unser Denken unterschieden. Und der Begriff wird dadurch nicht deutlicher, daß wir weniger in ihm zusammenfassen, sondern nur dadurch, daß wir das in ihm Zusammengefaßte von allem Anderen genau unterscheiden.

§ 64.

Denken und Ausdehnung kann man auch als Modi der Substanz gelten lassen, sofern nämlich ein und derselbe Geist mehrere verschiedene Gedanken haben kann, und ein und derselbe Körper bei gleicher Masse sich auf verschiedene Weise ausdehnen läßt, jetzt mehr nach der Länge und weniger nach Breite und Tiefe und bald nachher in der entgegengesetzten Weise mehr nach der Breite und weniger nach der Länge. Dann werden sie von der Substanz modaliter unterschieden und eben so klar und deutlich als jene selbst erkannt, nur daß sie nicht als Substanzen oder besonders für sich existirende Dinge, sondern nur als Modi der Dinge angesehen werden.

Denn dadurch, daß wir sie in den Substanzen, deren Modi sie sind, betrachten, unterscheiden wir sie von den Substanzen und erkennen sie so, wie sie in Wahrheit sind. Wollten wir sie da-

gegen ohne die Substanzen, denen sie inwohnen, betrachten, so würden wir sie als für sich existirende Wesen ansehen und auf diese Weise die Begriffe Modus und Substanz verwirren.

§ 65.

Auf dieselbe Weise werden wir die verschiedenen Modi des Denkens, wie Einsicht, Einbildung, Erinnerung, Begehrung u. s. f. und ebenso die verschiedenen Modi der Ausdehnung oder die zur Ausdehnung gehören, wie alle Figuren, Lage und Bewegung der Theile am besten erkennen, wenn wir sie nur als Modi der Dinge, denen sie inwohnen, betrachten, und was die Bewegung betrifft, wenn wir sie blos als Ortsveränderung nehmen und keine Untersuchung über die Kraft, die sie hervorbringt, anstellen. Doch werde ich an seinem Orte suchen, diesen Begriff der Kraft zu entwickeln.

§ 66.

Es sind noch übrig die Empfindungen, Gemüthsbewegungen und Triebe, die zwar ebenfalls sich klar erkennen lassen, wenn man sich nur sorgfältig hütet, mehr davon auszusagen, als genau genommen in unserer Vorstellung liegt und dessen wir uns innerlich bewußt sind. Aber es ist sehr schwierig, dies zu beobachten, wenigstens in Betreff der Empfindungen. Denn wir Alle haben von Kindheit an gemeint, Alles, was wir empfunden, seien gewisse außer unserm Geist existirende und unsren Empfindungen, d. h. den Vorstellungen, die wir davon haben, ganz ähnliche Dinge. Sahen wir z. B. Farbe, so meinten wir, ein außer uns befindliches und jener in uns empfundenen Idee der Farbe ähnliches Ding zu sehen. Und aus Gewohnheit, so zu urtheilen, meinten wir, die Sache so klar und deutlich zu sehen, daß wir sie für gewiß und unzweifelhaft hielten.

§ 67.

Dasselbe gilt ganz und gar auch von allen andern Empfindungen, sogar von Kitzel und Schmerz. Denn wenn man auch nicht meint, daß diese außer uns sind, so pflegt man sie doch nicht als blos im Geist oder in unserer Vorstellung, sondern als in der Hand oder im Fuß oder sonst wo in unserem Körper vorhanden zu betrachten. Wenn wir z. B. einen Schmerz gleichsam im Fuße fühlen, so scheint es, dieser Schmerz sei etwas außer unserem Geist im Fuß Existirendes. Wenn wir das Licht gleichsam in der Sonne sehen, so scheint es, dieses Licht existire außer uns in der Sonne. Der Schein hat in beiden Fällen die gleiche Gewißheit. Aber Beides sind kindische Vorurtheile, wie sich später deutlich zeigen wird.

§ 68.

Um aber hier das Klare vom Dunkeln zu unterscheiden, müssen wir sehr sorgfältig beachten, daß Schmerz und Farbe und Anderes der Art klar und deutlich erkannt werden, wenn sie nur als Empfindungen oder Gedanken gelten. Wenn man aber meint, sie seien gewisse außer unserem Geist befindliche Dinge, so läßt sich in keiner Weise erkennen, was es für Dinge sind. Sondern, wenn Einer sagt, er sehe in einem Körper Farbe oder fühle in einem Gliede Schmerz, so heißt das ebenso viel, als wenn er sagte, er sehe oder fühle dort Etwas, wovon er ganz und gar nicht wisse, was es sei, d. h. er wisse nicht, was er sehe oder fühle. Verhält er sich weniger kritisch, so wird er zwar leicht glauben, daß er das Ding einigermaßen kenne; er setzt nemlich voraus, es sei jener Empfindung der Farbe oder des Schmerzes, die er in sich erfährt, ähnlich; untersucht er aber, was für ein Ding jene Empfindung der Farbe oder des Schmerzes, die gleichsam in dem farbigen Körper oder in dem schmerzhaften Theile

existirt, eigentlich vorstelle, so wird er gleich merken, daß er es nicht weiß.

§ 69.

Zumal wenn er bedenkt, wie ganz anders er bei dem angeschauten Körper Größe oder Figur oder Bewegung (wenigstens die örtliche, denn die Philosophen haben auch andere von der örtlichen verschiedene Bewegungen erfunden und die Natur der Bewegung dadurch weniger begreiflich gemacht) oder Lage oder Dauer oder Zahl und ähnliche Beschaffenheiten des Körpers, die sich deutlich vorstellen lassen, erkennt, als Farbe oder Schmerz oder Geruch oder Geschmack, oder was sonst noch zu den Empfindungen gehört. Zwar sind wir beim Anblick eines Körpers seiner Existenz ebenso gewiß, weil er gestaltet als weil er gefärbt erscheint, aber wir erkennen weit einleuchtender, was es heißt, gestaltet sein, als gefärbt sein.

§ 70.

Mithin erhellt: wenn wir sagen, wir nehmen in den Objecten Farben wahr, so ist es in der Sache ganz dasselbe, als wenn wir sagten, wir nehmen in den Objecten Etwas wahr, von dem wir gar nicht wissen, was es ist, von dem aber in uns selbst eine gewisse sehr offenbare und deutliche Empfindung herrührt, die wir Farbenempfindung nennen. Aber in der Urtheilsweise ist ein sehr großer Unterschied. Denn so lange wir nur urtheilen, es sei in den Objecten (d. h: in den Dingen, was es nun auch immer für Dinge sind, von denen uns die Empfindungen zukommen) Etwas, das wir nicht kennen, so irren wir so wenig, daß wir uns vielmehr in diesem Punkte vor dem Irrthum bewahren; denn in dem Bewußtsein, etwas nicht zu wissen, sind wir weniger leicht geneigt, in's Blaue darüber zu urtheilen. Setzen wir aber den Fall: wir meinen in den Objecten Farben wahrzunehmen, ohne

doch zu wissen, was denn eigentlich das ist, was man Farbe nennt, und ohne daß wir eine Aehnlichkeit zu erkennen vermögen zwischen der Farbe, die im Object sein soll, und jener, die in unserer Empfindung ist; wir sind uns aber dieser unsrer Unwissenheit nicht bewußt; wissen jedoch, daß vieles Andre in den Körpern, wie Größe, Figur, Zahl ganz so, wie es in den Objecten ist oder sein kann, von uns empfunden oder erkannt wird: in diesem Falle gerathen wir in den Irrthum, zu urtheilen, es sei, was wir in den Objecten Farbe nennen, etwas der Farbe, die wir empfinden, ganz Aehnliches, und auf diese Weise zu meinen, wir erkennen klar, was wir gar nicht erkennen.

§ 71.

Hier dürfen wir den ersten und hauptsächlichsten Grund aller unserer Irrthümer entdecken. In der Kindheit nämlich haftete unser Geist so eng an dem Körper, daß er nur für solche Gedanken Raum hatte, durch welche er die körperlichen Affectionen empfand. Und diese Gedanken bezog er nicht auf etwas außer ihm Befindliches, sondern er empfand nur Schmerz, sobald dem Körper etwas Unangenehmes zustieß, und im entgegengesetzten Falle Lust, und wenn der Körper weder sehr angenehm noch sehr unangenehm afficirt wurde, hatte er nach den verschiedenen Theilen, wo, und nach den verschiedenen Arten, wie die Affection stattfand, auch verschiedene Empfindungen, nämlich die sogenannten Empfindungen des Geschmacks und Geruchs, des Schalls, der Wärme und Kälte, des Lichts, der Farben u. s. f., die nichts außer dem Denken Befindliches vorstellen.

Zugleich hatte er auch die Wahrnehmung von Größen, Figuren, Bewegungeu u. s. f., die sich ihm nicht als Empfindungen darstellten, sondern als Dinge oder Modi von Dingen, die außer dem Denken existiren oder wenigstens existiren können, obwohl er diesen Unterschied noch nicht bemerkte.

Und wenn dann die Maschine des Körpers, die von der Natur so eingerichtet ist, daß sie sich aus eigenem Vermögen auf verschiedene Weise bewegen kann, sich von ungefähr hierhin oder dahin wendetete und durch Zufall etwas Angenehmes erreichte oder etwas Unangenehmes vermied, so begann der an dem Körper haftende Geist zu merken, es sei außer ihm, was er auf jene Weise erreichte oder vermied, und nun schrieb er diesen Objecten nicht bloß Größe, Figur, Bewegung u. s. f. zu, die er als Dinge oder Modi der Dinge ansah, sondern auch Geschmack, Geruch u. s. f., seine eigenen Empfindungen, die er als Wirkungen jener Objecte betrachtete. Und da er Alles nur auf den Nutzen des Körpers bezog, in den er versenkt war, so meinte er, je mehr oder weniger er von einem Object afficirt würde, um so mehr oder weniger Realität sei in dem afficirenden Objecte enthalten. Daher war nach seiner Meinung weit mehr Substanz oder Körperlichkeit in Steinen oder Metallen, als in Wasser oder Luft, weil er in jenen mehr Härte und Gewichtigkeit spürte. Ja die Luft hielt er für gar Nichts, so lange er in ihr keinen Wind oder Kälte oder Wärme wahrnahm. Und weil ihm von den Sternen nicht mehr Licht, als von den kleinen Flammen der Laternen zustrahlte, so stellte er sich deßhalb vor, die Sterne seien nicht größer als jene Flammen. Und weil er weder die kreisförmige Drehung noch die kugelförmige Gestalt der Erde bemerkte, so mochte er deshalb lieber die Erde für unbeweglich und ihre Oberfläche für eben halten. Und in tausend andere Vorurtheile der Art war unser Geist von der frühsten Kindheit an versunken. Nachher im Knabenalter dachte er nicht daran, daß er jene Vorurtheile ohne zureichende Prüfung aufgenommen habe, sondern als durch die Sinne erkannt oder von der Natur ihm angeboren ließ er sie gelten für vollkommen wahr und einleuchtend.

§ 72.

Im reiferen Alter, wenn der Geist nicht mehr dem Körper ganz und gar unterworfen ist und nicht Alles auf ihn bezieht, sondern die wahre Beschaffenheit der Dinge, wie sie an sich sind, untersucht, entdeckt er wohl, daß sehr viele jener früheren Urtheile falsch sind. Doch deßhalb entläßt er diese Urtheile nicht aus dem Gedächtniß, und so lange sie hier haften, sind sie Ursache zu mannigfaltigen Irrthümern. So haben wir uns z. B. als Kinder eingebildet, die Sterne seien sehr klein, und wenn jetzt auch die astronomischen Gründe uns einleuchtend die ungeheure Größe der Sterne beweisen, so gilt doch jene vorgefaßte Meinung immer noch so viel, daß es uns sehr schwer fällt, die Sterne anders als ehedem vorzustellen.

§ 73.

Dazu kommt, daß unser Geist auf einige Dinge nicht ohne Schwierigkeit und Ermüdung achten kann, und am schwierigsten von allen Objecten ist eben die Betrachtung solcher, die weder den Sinnen noch selbst der Einbildung gegenwärtig sind; sei es nun, weil seine Natur wegen ihrer Verbindung mit dem Körper eine solche Beschaffenheit hat, sei es, weil er in der Kindheit, wo er sich bloß mit Objecten der Sinne und der Einbildung beschäftigte, sich eine größere Uebung und Leichtigkeit angeeignet hat, über die sinnlichen Dinge zu denken als über die andern. Daher begreifen so Viele die Substanz nur als Object der Einbildung, als körperliches und sogar sinnliches Ding. Denn sie wissen nicht, daß sich nur solche Objecte einbilden lassen, die in der Ausdehnung, Bewegung, Gestalt bestehen, während doch viele andere Objecte denkbar sind. So meinen sie, es gebe keine andere Substanzen als Körper und keine andere Körper als sinnliche. Und weil

wir, wie später sich deutlich zeigen wird, kein Wesen, wie es an sich ist, bloß durch die Sinne erkennen, so kommt es, daß die meisten in ihrem ganzen Leben nur unklare Einsichten haben.

§ 74.

Endlich bringt es die Nothwendigkeit der Rede mit sich, daß wir alle unsere Begriffe an Worte, wodurch wir sie ausdrücken, heften und sie mit den Worten zugleich dem Gedächtniß anvertrauen. Da wir uns nun nachher leichter an die Worte als an die Sachen erinnern, so haben wir fast nie den Begriff einer Sache so deutlich, daß wir ihn von allem Wortbegriff absondern können. Und die Gedanken fast aller Menschen haben mehr mit den Worten, als mit den Dingen zu thun, so daß sie sehr häufig unverstandenen Worten ihren Beifall geben, weil sie meinen, sie hätten sie einst verstanden oder von Andern, die sie richtig begriffen, empfangen.

Alle diese Erklärungen, so wenig ich sie an dieser Stelle genau darlegen kann, denn ich habe die Natur des menschlichen Körpers noch nicht auseinandergesetzt und noch nicht bewiesen, daß überhaupt ein Körper existirt, scheinen doch begreiflich genug, um mit ihrer Hülfe die klaren und deutlichen Begriffe von den dunkeln und unklaren zu unterscheiden.

§. 75.

Also um ernsthaft zu philosophiren und die Wahrheit aller erkennbaren Dinge zu erforschen, müssen vor allem die Vorurtheile abgelegt werden, oder man muß sich sorgfältig hüten, den überlieferten Meinungen Glauben zu schenken, es sei denn, daß wir sie nach einer neuen Prüfung als wahr befunden.

Dann müssen wir in geordneter Reihe auf die Begriffe unsere Aufmerksamkeit richten, die wir selbst in uns haben; und nur die Begriffe, welche wir bei einer solchen Betrachtung klar und deutlich erkennen, dürfen allein als wahr gelten.

Bei dieser Betrachtung werden wir zuerst beweisen, daß wir existiren, sofern wir denkender Natur sind, und zugleich, daß auch ein Gott ist, von dem wir abhängen, und daß aus der Betrachtung seiner Eigenschaften die Wahrheit aller übrigen Wesen erforscht werden könne, da er ja die Ursache derselben ist. Endlich, daß außer den Begriffen Gottes und unseres Geistes auch die Kenntniß vieler ewiger Wahrheiten in uns sei, wie z. B. daß aus Nichts Nichts wird u. s. f., und eben so die Kenntniß einer körperlichen oder ausgedehnten, theilbaren, beweglichen Natur, eben so die gewisser Empfindungen, die uns afficiren, wie des Schmerzes, der Farben, des Geschmacks u. s. f., obgleich wir noch nicht wissen, aus welcher Ursache sie uns so afficiren.

Und wenn wir dieses mit jenen unklaren Gedanken von ehedem vergleichen, so werden wir uns gewöhnen, von allen erkennbaren Dingen klare und deutliche Begriffe zu bilden.

In diesen wenigen Sätzen sind, so scheint mir, die hauptsächlichsten Principien der menschlichen Erkenntniß enthalten.

## §. 76.

Dazu müssen wir unserm Gedächtniß als oberste Regel einprägen: daß die göttlichen Offenbarungen zu glauben sind als unter allen Wahrheiten die sichersten. Und wenn auch das Licht der Vernunft uns auf das Klarste und Einleuchtendste etwas Anderes darzubieten den Schein hätte, so ist doch das göttliche Ansehen glaubwürdiger als unser eigenes Urtheil.

Aber in den Dingen, worüber die Religion Nichts lehrt, darf der Philosoph Nichts für wahr gelten lassen, das er nicht als wahr eingesehen hat, und wenn er den Sinnen mehr Glauben schenkt, so heißt dies so viel, als den unbedachten Urtheilen des kindischen Alters mehr trauen, als der reifen Vernunft.

Druck von Victor Groß in Darmstadt.









